میکروفیلم تهیه شد

۱۵۰۳۶

۱۳۸۴ / ۲ / ۷

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب گوهر مراد فارسی

مصنف عبد الرزاق لاهیجی

مؤلف

خطی نستعلیق ۲۳ سطری بخط ... بن مرتضی نوری

جلپی

سال تحریر شعبان ۱۲۶۴ عدد اوراق ۱۵۲

جزء کتب کلام شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۵۰۳۶ شماره قبض

واقف ... الملک ... تاریخ وقف ۱۳۰۴

طول ۲۱ عرض ۱۷ شماره صفحات [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و دُردانهٔ مقصودی که جوهری طبیعت را در رشتهٔ حسرت
گوشهٔ بساط آراید اقرار کردن و اعتراف نمودن است بعجز از شکر و ملامتی که زبان شکرگذاران از جملهٔ آلای اوست و توفیق گذاردن
نعمتی از نعمای بی منتهای او فیاض علی الاطلاقی که بساط بسیط عرصهٔ وجود مائده از موائد احسان اوست و جواهر عقول
و نفوس بر پیشگاه بساط امکان برهم چیده دست امتنان او یگانهٔ که دهقان ابداعش دانهٔ هستی را در صحرای بیشیار نیستی
بآبیاری رحمت پروردگار و کاتب اختراعش صفحهٔ سادهٔ هیولی را بقبول آثار قبول ذاتی داده بمهرهٔ امکان استعداد [illegible]
نگارش ارقام صور کاینات کرد صانعی که صیقل صنعش آینهٔ افلاک را در بدو فطرت از زنگ کیفیات متضاده بری ساخت
و مرآة امتزاج اضداد اربعه را بتصفیهٔ اعتدال مزاج جلوه گاه صور موالید ثلاثه ساخت قادری که مجض اختیار [illegible]
ازلی در فیض بی منتهای ابد بر روی عالمیان گشود و کلید خزاین جود در قبول مراتب مختلف وجود [illegible]
استعداد نهاد هر صدف قابلیتی در بحر دریا بقدر حوصله آبستن در گشت و ظرف هر مستعدی از این سرچشمه بقدر
گنجایش پر شد اگر در سبوی بزرگ آب دریا بیشتر از کوزهٔ کوچک گنجد و یا طرف اعلای وادی بوجهی سیلاب از اطراف سفلی
بیشتر رسد نه دریا با قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری افتد کاسهٔ سرنگون در زیر ناودان محروم چه نماند و کوزهٔ
شکسته نگاهداری آب چگونه تواند فیضش با هیچکس بیشتر از دیگری نیست و لطفش با هیچکس از دیگری کمتر نه آب سبزه و خار
از یک جویبار است و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار گاه یک گل بصد رنگ آرایش و گاه صد گل بیک رنگ برآرایش
از قابلیت ماهیت [illegible] بلیغت از کیفیت و اگر از اختلاف استعداد است استعداد این همه مختلف از حیثیت حکیمی که [illegible]
حکمت بالغه و مقتضای مصلحت عامه وجود ذرهٔ بیکار نگذاشت و در ایجاد قطرهٔ نظر مصلحت دریغ نداشت در
قطرهٔ دریای حکمت بدیعه او است و از عقد ذرهٔ آفتاب مصلحت آشکار با وجود قدرت شامله بنابر مصلحت کامله در
ایجاد اشیاء سبب در میان نهاد و کافهٔ مسببات را باسباب متعلق ساخت آثار را بمؤثرات ربط داد اقتضای طبع و اراده
بنفس تفویض کرد و ترتیب عالم روحانی و جسمانی بعقل کلی را که خدای عالم و طبیعت کلیه را که بانوی جهان گردانید
نفس کلیه را واسطه ساخت که از جهت تجرد قبول نموده بجهت تعلق صرف نماید تا اثر فیض اعلی بجمیع ذرات وجود [illegible]
تواند [illegible] عقل کل و نفس کلیه رابطهٔ تأثیر و تأثر که در حقیقت تزویج معنویست متحقق ساخت تا انواع موجودات

علوی

علوی و سفلی توالد نموده و نوع انسان را که ارشد اولاد این علویات و امهات سفلیست بمزید عنایت اختصاص داده قابل
خلافت خویش گردانید و بتشریف خاتمیت نبوة مطلقه در قامت قابلیت اشرف افراد اشرف انواع کاینات که بجلوهٔ اعتدال
حقیقی ممتاز است پوشانید و مظهر قدرت مطلقه را بمرتبهٔ اخوت که در رتبهٔ معنوی ردیف آن و لیت مخصوص ساخته
و بجهت تأکید خاتمیت بقای شریعت مطهره را با وصیای اثنا عشر که بروج آسمان توحیداند مونس گردانید صلوات الله
علیه و علیهم اجمعین **اما بعد** بر ورق گذارش چنین نگارش می نماید خامهٔ عجز [illegible] پایه ترین منسوبان
در علم دانش و بینش و کم پایه ترین نظر کنندگان در کارخانهٔ آفرینش عبد الرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی تجاوز
الله عنهم که هر کس که بنور خرد بر جبههٔ استعدادش تافته و پرتو آفتاب عقل در روزنهٔ قابلیتش راه یافته دانسته باشد
که شرف آدمی بر کاینات بجوهر عقل است و این شرف فی الحقیقه وقتی او را حاصل آید که آراسته شود [illegible] عقل که
دانستن [illegible] است و کار بستن بمقتضای آن و جزو ترین دانشها شناختن خداست و [illegible] خدا و شناختن
پروردگار خدا و شناختن فرمان پروردگار خدا و مجموع این دانشهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند
و حکمای محققین حکمت الهی گویند و صوفیه موحدین معرفت نام نهند و باتفاق علما و دانشمندان عقلا بدون
این مایه دانش و عمل نمودن بموجب آن رستگاری ممکن نیست و جمهور علما متفقند که درین مایه دانش تقلید
کافی نیست بلکه لابدست از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدن است از غیر مانند خبری که احتمال صدق و کذب داشته باشد
و مراد از دلیل چیزیست که شنونده را بسبب آن اطمینان و جمعیت خاطر بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری که در [illegible]
کسی بشنود و امارات صدق در آن بیابد لا محاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را در تحصیل معارف بجهة [illegible]
و عمل نمودن همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان [illegible] گردد و باعث عمل نمودن بمقتضای آن شود و زیاده
برین مثل دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیلی بقوانین منطق و غیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم
دیگری کند یا رفع شبههٔ که کسی را حاصل شده باشد نماید و قدرت بر تحصیل این مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را
که جامع شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه خاص و خواه عام پس هیچکس در تقصیر از آن و عدم سعی در تحصیل آن
معذور نخواهد بود و تحصیل این مایه دانش با هیچ کاری و شغلی منافات ندارد و با وجود این مردم از تحصیل آن معرضند
و بصعوبت آن و عدم قدرت بران معتذر بلکه بیشتر منسوبان بعلم در زمان ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود
افنای عمر خود در خواندن کتب و یاد گرفتن مسایل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عاقل صاحب سلیقه را در اندک
صحبت میسر شود تحصیل آن ممکن است محروم‌اند و فرق در این میان ایشان و سایر عوام الناس نیست و سبب آن جهل که

وقفت هذا الکتاب [illegible]
[illegible]
[illegible]

غایات علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فائدهٔ آن را منحصر در تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی دانند و نهایت
همت عالی‌همتان این طبقه آن باشد که شهرت و مسلمیت را وجههٔ همت سازند و اصلاً بغرضی بالاتر ازین نپردازند
و بسیاری از متعینان طلبهٔ علوم و ارباب عمایم باشند که دنیا را از حطام اوقاف و دبدبهٔ زرق و شید و اسباب عام
فریبی و مقتدائی سرکرده باشند و در معرفت الهی اعتنا بر تقلید محض کرده‌اند کودکان دبیرستان راه ثبات در پیمایند
و مشاهدهٔ این شیوه با که اذکیا را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده باعث یأس کلی از سعادت حقیقی گردیده
باشد و این ضعیف چون ملاحظهٔ این حالت نمودم و با بسیاری از اذکیا که بفطرت مستقیم مفطور و از اقتباس سعادت
ابدی محروم بل مایوس بودند صحبت داشتم و بحقیقت حسن توفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بلوازم اخلاصمندی بعرض شانه
دامنگیر شد که رساله‌ای در باب تحصیل اصول دین و حصول معارف الهی بر وجه یقینی که خلاص و نجات جاودانی بدون
آن ممکن نیست ترتیب دهم بر نهجی که از مطالعهٔ آن بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب مجادلات و بدون مؤنت
تحمل اعتنای مباحثات اصحاب مقالات بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت بقدم ملاحظهٔ آن توان
سپرد و چهرهٔ این مطلوب بنابر موانعی که در تفصیل آنها زیاده فائده متصور نیست در پردهٔ احتجاب مانده بود
تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم دوستان روحانی که بمظاهر شته از اوصاف پسندیده‌اش بالکه امکان ندارد
خالی از شائبهٔ بیگانگی عمر توانند بود از مهب التفات تازه وزیدن گرفته گوشهٔ نقاب علائق از رخسارهٔ مقصود
معهود فی الجمله دور کرد و ثبات دیار نشاط و شادمان بر دارد که حجاب کاهل قدمی رفته بود بجلوهٔ اهتزاز در آمد و وعده
سابقه که با سایر دوستان جانی نیز شده بود موجب تاکید این عزیمت مصمم گردید و در خاطر دارم که هرگاه بر وفق
رضای احبا بتوفیق واهب العطایا بسمت اختتام گرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد این رساله را موسوم
بگوهر مراد سازم و بحمد الله تعالی چون نسخهٔ شریف اتمام یافت و این گوهر مراد از دریای قوت بساحل فعلیت آمد گمان
در نظر آمد بغایت گرامی چنانکه با قطع نظر از اینکه چون سر ضعیف مؤلف آنست توان گفت که مؤلف در باب خود نظیر
و مانندی نداشته چه این نسخه مشتملست بر مسائل جمه و مطالب مهمه که قرة العین عرفا و محققان و خلاصهٔ افکار متقدمین
و متاخرینست بتقریری که مبتدیان را از هر طرف بمطلب رساند و تحقیقی که متوسطان را از بوادی حیرت رهاند و استقدار
که منتهیان را خزانهٔ نقود معقولات بی غش بنموده و اوهام و خیالات شدن نتوانند و ظاهر شد و بوضوح پیوست که اتفاق
تالیف چنین کتابی بنحو ممکن از افتخار عهد میمون و اختر همایون اعلیحضرت پادشاه جمجاه سپهر بارگاه انجم سپاه لشکر
برای رعیت پرور فرمانروای هفت کشور غرهٔ ناصیهٔ جهانداری قرهٔ باصرهٔ سلطنت و کامکاری نور دیدهٔ مصطفوی سرور

سینه

٣

سینهٔ مرتضوی خلاصهٔ دودمان نبوت نقاوهٔ سلسلهٔ ولایت صاف شراب صفوت نخبهٔ جوهر فتوت جمیع فرزانگی مظهر
مردانگی ممهد قوانین عدل و انصاف برکنندهٔ بنیان جور و اعتساف ابروی دولت بهار گلزار ملت مناط ملکهٔ شجاعت
مرکز مدار سخاوت پادشاهی که جهان تا پایدار است بهنجار عهدش پایدار شد و عالم بدان اعتبار از حکمش بنیان دولتی
اعتبار پیدا کرد صاحب قرانی که قران از مقارنت عهد او شرف پذیرد و اختر از موافقت طالعش سعد پذیرد و ذرهٔ شوکت
که شوکت از سوابق شان او شکوه دیگر یافت و اعتلای او از مصاحبت موکبش بر آفتاب سایه گستر مظفری که ظفر از
کمربستگان خدمت اوست منصوری که نصرت از ملازمان حضرت او و ذره به دولت او با آفتاب در تلاش هست و آفتاب
معاذ الله از دشمنی او محتاج تب و پرخفاش از عهدهٔ شکر معدلتش نگر انصاف رمه از گرگ و تظلم ظالم از مظلوم بدر نتوانند
آمد و وصف مکرمتش را مگر عجز زبان ناطقه و ضعف قوت اندیشه بعهده توانند گرفت بی سایهٔ تکلف توان گفت که
بر هیولای سلطنت چنین صورتی فایز نگشته و بر عناصر پادشاهی مزاجی باین اعتدال تعلق نگرفته و ارکان جهانداری را
باین تمامیت ترکیبی رو نداده و مادهٔ قابلیت عالمگیری هرگز مستعد چنین فعلیتی نشده و هو الملک العادل والسلطان
الباذل والخاقان القاهر القادر ذو النصر والتایید والبطش الشدید واللطف العتید لمن کان له قلب او القی السمع
و هو شهید ملک الملوک القاهرة سلطان السلاطین الجابرة مالک رقاب الامم آخذ ازمة العالم السلطان بن السلطان والخاقان
ابن الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح شاه عباس الثانی الصفوی الموسوی الحسینی المرتضوی المصطفوی للمؤلف شعر

شهنشاه جوان بس جوان بخت ÷ که باشد زیب افسر زینت تخت ÷ جهان آرای عیش و کامرانی ÷ شه صاحبقران عباس ثانی ÷
جنابش قبله‌گاه کج کلاهان ÷ زمینش آسمان پادشاهان ÷ بهار معدلت را نوبهاری ÷ جهان مکرمت را زر کاری ÷
فروغش آفتاب هفت اورنگ ÷ شکوهش کرده جا بر آسمان تنگ ÷ غبار موکبش در روزگاران ÷ توان شد بهار نوبهاران ÷

خلد الله تعالی عهد ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض بره و احسانه و شمل بنظمه شتات امور الانام و نظم بجمعه تفرق احوال
الایام و ملکه النصر علی ملوک العصر من الطاغین المارقین عن حقیقة الدین المبین و اوصل دولته بالدولة القایمة ص
من دعا کردم جبرئیل امین آمین گفت ÷ این دعائیست که فرض است بهر پیر و جوان ÷ و بالجمله چون این معنی بر خاطر رسوخ یافت
و این معنی در ضمیر استحکام پذیرفت واجب دانستم و فرض شناختم شکر این نعمت و سپاس چندین کرامت را که این
نسخهٔ گرامی را موشح بنام نامی و القاب سامی این پادشاه والاجاه گردانم و این گوهر مراد را بآن خزانهٔ عامره رسانم تا این
نامه که از اعتبار مؤلف عاریست بنسبت مؤلف له اعتباری گیرد که بر مؤلفات اولین و آخرین تفوق یابد و آثار آن که شیوع
در میان مستعدان کمال اندیشه و محققان حقیقت پیشه است تا دامن قیامت بر روزگار فرخنده اطوار راجع و عاید گردد

و جمیع اشاره شد که علم مجرد در خداشناسی است و خداشناسی و فرمان خداشناسی و اصول خمسه دین علی ما هی شناختها
چه توحید و عدل داخل در خداشناسی است و نبوت و امامت داخل در فرمان خداشناسی چه فرمان خدا را بشرع توان
شناخت و شرع محتاج است بآورنده شرع که نبی است و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خداشناسیست پس غرض
ازین رساله منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقالهٔ بیان کرده شود و بعضی از شروع در غرض اصلی بر علم شنیدن سخن چند
مناسبت که ذکر آن در مقدمه آید و غرض اصلی درین رساله اگرچه کمال علمیت اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریق
تصوف و اشراق مشتمل بر آنست نتوان گذاشت پس مطالب باشد در خاتمه کتاب باشاره بر آن لهذا این رساله مرتب شد
بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه **مقدمة** در اشاره بر رتبه جوهر انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی و عنوان
راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت و اینها که در سه
مبنی خواهد شد **مطلب اول** در اشاره بر رتبه جوهر انسان و سبب اختصاص او بتشریف تکلیف
الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هرآینه او را فضیلتی بر سایر موجودات
جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی درین انواع بیشتر از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان
از جنس جواهر این اجسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات آنها بودی و کمتر از آن و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت
وی با آنها از جنس تفاوت یکی از آن انواع بودی بر سایر آن انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودی بر حمار یا تفاوت
نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ و یا از جنس تفاوت حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت
انسان بر سایر موجودات نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه بهیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل
تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در مجازات متعارفست و این بیانیکه مذکور شد اگرچه دقیق است اما نه
دقیقی که فهم آن موقوف بر غرض علمی یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و انواع مذکوره
نماید اینمعنی بر وی نیک روشن خواهد شد و این جوهر که انسان بدو مختص است محسوس نیست با عراض و کیفیت بلکه معقولست
بخواص و آنرا در عرف شرع آنرا بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود ازین بیان که کردیم اثبات
تجرد این جوهر نیست چه بیان تجرد وی را موضع دیگر خواهد بود بلکه مقصود اثبات مباینت اوست با سایر جواهر
محسوسه و اثر مختص باین جوهر که هیچ یک از جواهر محسوسه با او درین شریک نیست بر دو نوع است یکی علم بمعقولات
و مفهومات کلیه که بدین وسیله شناخت خداوند حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی محض که بری از شایبه
شهوت و غضب و سایر اغراض زایده تواند بود و بدین جهت و بر اعمال بمرضات الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص

مجرد

مجرد باشد میسر تواند شد بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج باشد بآلات
بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوئیدن و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات ویرا حواس
گویند و خیال و وهم نیز از این نوع باشد چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوسه و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما
بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مدارک در موضع دیگر خواهد آمد انشاء و نوع دوم ادراک کلی که آنرا
تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه درین نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این ادراک وی را بذات خود حاصل شود و ازین
جهة نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده و مفهومات کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک
باین دو نوع مبادی اراده انسان نیز منقسم شد باراده عقلی که ناشی از تعقل شده و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا نوعی
از تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فایده در آن حاصل نشود اراده آن عقلی محض باشد در مرضات الهی
هم اینچنین باشد و تواند بود که مراد شهوت و غضب مراد عقلی نیز باشد بوجهی دیگر و این اثر مختص انسان که
بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با جوهر مختص انسان
مباین باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده باشد چون جماد و نبات اینمعنی درو ظاهرست
و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی
محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشد چه خدا حسی در نیابد و صدور اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشان را
عبادت طبیعی باشد که هیچ موجودی از آن خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملائکه مقدسه باشد که در جنس جوهر با انسان شریکند
اما چون معرفت ایشان از معارضه وهم مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت شهوت و غضب بری است تکلیف در آن نبود
چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت نبود و بهمین سبب انسان را فضیلت بر ملائکه نیز ثابت
شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهة مهیای ادراک معقولات باشد قوت نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهة
مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوت عملیه و عقل عملی نامند و وضع حکمت بجهة تکمیل قوت نظری حاصل شود حکمت نظری و آنکه
بآن تکمیل قوت عملی بعمل آید حکمت عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت از کمال قوت نظری و عمل صالح عبارت از کمال قوت
عملی باشد و عرف حکمت و شرع درینمعنی نیز بهم مطابق شوند **مطلب دوم از مقدمه** در عنوان راه خدا و تقسیم آن
براه ظاهر و راه باطن بدانکه راه خدا نمونه راهیست که جز بپای عجز و تیغ اندیشه سلوک آن نتوان کرد که مشت خاکی را
با خالق پاک چه مناسبت ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی
مناسبتی نیست که دست توسل در آن زده متوجه درگاه او تواند شد مگر سلب همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت

در عنوان راه خدا

وپردهای وهم وخیال از پیش نظر برخواست وباکسی که حاصل شد نبود امید که باشد چه هرگاه گرد نشست وهوا صاف شد پیدا
دیده شد وجود ممکنات که دلیل برخاسته وفضای اندیشه هوائیت غبار آلود تا گرد نشیند عز کرد بنظر در نیاید و مقصود
محققین صوفیه از دعوی وحدت وجود وادعای مرتبه فنا که متعلق زیرا برهمین معنی که اشاره بآن شد عین توانند بود هرچه غیر
از میان شئون وبهار شئون وبالجمله راه خدا را بسیت بغایت باریک وحفا بجوا این راه پیدا نتوان نمود وبپای پر [illegible]
عقل این راه سیر نتوان کرد بلکه بفضل او امید دار باید بود وبعنایت خویش این راه بر بندگان کشد وانبیا بنمودن
این راه فرستاده ولی چنین راه که نه شد براه که خود باید رفت وآنکه خود بباید رفت تا او برد نمیتوان رفت وباید
دانست که آدمی را بخدا رسیدن دو راهست یکی راه ظاهر ودیگر باطن لیکن راه باطن راهیست که از و بخدا نتوان رسید وراه ظاهر
راهی که بآن خدا را نتوان دانست واز دانستن راه بسیار است تا رسیدن واینکه اشاره بصعوبت آن شد راه باطنست ودر
راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلالست واستدلال مقدور هر عاقلست که از آثار پی بموثر برد وراه
استدلال مقدمست بر راه سلوک چه تا کسی نداند که منزلی است طلب راهی که بمنزل رود نتواند کرد وبعثت انبیا برای ارشاد
راه ظاهر واستدلال نیست با پیغمبر که باقی راه موقوف بودن پیغمبر باشد که اگر چنین بودی لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر
با بنکه فرستاده حضرتست موقوف شناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از باب بیدار کردن خفتگانست
کسیکه خفته صحیح البصر را بیدار کند اولا محاله ببصر خود اشیا را بیند واو بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیرا از بیدار کردن
مدخلی نداشته باشد ونتواند بود که کسی خود بخود بیدار شود واشیا را ببیند چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری
نیست که مردمان در خواب غفلتند ونسبت غفلت بچشم عقل چنین نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران درین
راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند ونتواند بود که کسی خود بخود هم بیدار شود پس چنین مردم از خواب غفلت
بیدار شوند اگر عقل از پردهٔ غفلت برآمده را بکار برند خدا را بیقین توانند شناخت واگر بعد از بیدار شدن از خواب
غفلت خدا را نشناسند سبب آن باشد که عقل را بکار نبرده باشد مثل کسیکه از خواب بیدار شود وچشم باز نکند تا اشیا را ب
بیند وهمین سبب آنکه بعد از بعثت انبیا وبیدار کردن انبیا مر ایشان را ایمان نیاورده باشد حق تعالی این نزاع در قران
مجید اهل جحود وعناد خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی را داند وگوید که نمیدانم وبیداری که چشم باز نکند تا اشیا را ببیند وگوید
چیز نیست لا الی لعاند باشد لهذا در قران مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید افلا یبصرون افلا یعقلون او لا یتفکرون
افلا یتدبرون وامثال این پس اگر عقل را استعمال در سلوک راه ظاهر واستدلال از آثار بموثر استقلال نداشته چندین تعجب
مستبعد بود وباید که سلوک راه ظاهر وباطن بر عکس یکدیگر ند چه سالک راه استدلال اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی
شد

شود باثبات سببی که او را هیچ سببی نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات کند که ویرا موثری باشد ودر آن موثر چون آثار معلولیت بیند گوید
که او را نیز موثری دیگر بود وعلی هذا القیاس تا باثبات موثری که در وی هیچ اثر معلولیت نبود وسالک راه باطن اشیا را مرتبه بمرتبه
نفی نماید تا بموجودی رسد که فنا را در و راه نبود مثلا چون سالک بدلیل دانسته باشد که علت وخالق اشیا باید که در وی
هیچگونه نقص وحاجت وبالجمله آثار معلولیت نباشد پس هرچه در و اثر نقص وحاجت بیند نفی او کند تا بکمالی رسد که
هیچ نقص در و نبود وبعد از آن نظر از وی برنتواند داشت وبالطبع هرچه او را از ملاحظه کامل باز دارد دشمن شود وهمت
بر نفی آن از خود گمارد وهمیشه در لذت مشاهده مستغرق باشد واز لذت مبتلتذ که عمل خود باشد بپردازد تا بغرجه[?]
رسد واین لذت باشد که حکما آنرا سعادت حقیقی ومحققین صوفیه وصول وفنا خوانند وقرة العین انبیا واولیا باشد
وغرض از بعثت انبیا ورسل همینست که مردم را باین لذت دعوت کنند وباین مرتبه عقل سیادت[?] نماید وعقل در سلوک این
راه مستقل نتوان بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه از جهتی قابل بکمالست اما از جهات کثیره مبتلا بغایت نقصانست که مقتضیات
شهوت وغضب داعی بر آنست واین داعیان نفس ویرا نگذارند که بتصور کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد پس اگر سیاست
شرع ووعده ووعید شارع مردم را [illegible] این راه نرفتی کسی بفکر این راه نتوانستی افتاد چه نهایت سعی عقل در ادراک
مفهومات اشیاست واحکام کلیه آن اما معرفت خواص افعال واعمال جزئیه که چه چیز ویرا بالخاصیه بخدا نزدیک کند وکدام چیز از
خدا دور گرداند مقدور عقل بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب ومندوب گردانند
وآن اشیا باشند که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی
باشند وبعضی را حرام ومکروه کنند وآن اشیائی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق نقیض مطلوب حقیقی شوند یا موجب
اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند ودر جمیع اینها جز قربت محض واخلاص مجرد را شرط کرده اند که سالک
علی ای الاحوال از یاد محبوب حقیقی غافل نشوند واستغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند ولهو وباطل را ممنوع سازند
وهیچ مباحی هم نباشد که بوجهی از وجوه قصد قربت واخلاص در وی نرود وچون سالک طالب در مجاری احوال واقعی خود
این شیوهٔ سنیه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد وبتخصیص که سر وغرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال
بود آگاهی داشته باشد در آن جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از آنست اصطلاح تصوف نیز مطابق
آن ومرتبه برزخیت که توسط بین العالمینست ویرا ثابت وحکم عالم جسمانی بنابر غلبه طبیعت بر وی غالب هر آینه از زنگ عوارض
طبع منجلی گشته واز کدورات حسیه منجلی شده بصورت حقایق اشیا که منابع قصور مفهومات آن از طریق استدلال شده
سفر راه ظاهر وسرمایهٔ تجارت رونق بازار سیر باطن بود منجلی گردد وصورت هر یک از آن حقایق آئینه جهان نما گشته کامل
حقیقی گردیده [illegible] وصول بعرف عرفا که از آن تعبیر کنند ودر عرف شرع عبارت از آنست رو می دهد ومایه سعادت
حقیقیه در اصطلاح حکمت که آیه فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین وحدیث ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ترجمه آنست
گسترده گردد وتطابق اصطلاحات اهل شریعت وارباب حقیقت در همه جا نیز بظهور میپیوندد وچون روشن شد که راه خدا بر
دو قسمست راه ظاهر وراه باطن وراه ظاهر راهیست که عقل را بکار انداخته که بعض چیزها آنرا پیدا کرده سلوک در آن نماید وراه
باطن راهیست که خدا تعالی نماینده آنست وانبیا به هدایت آن فرستاده وباقی آن راه چنانکه شرط یافتنست وسلوک
در آن بنحوی که بمنزل حقیقی رساند موقوفست بر باقی راه ظاهر وسلوک آن بر نهجی که شرط سلوک آنست پس بنا بر هذا

غرض از این رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادلهٔ عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع
نیز باشد بی زحمت و توقف باصطلاحات علما تحصیل اطمینان عظیم بر اصول معارف تواند نمود و از ربقهٔ تقلید بیرون آید مطلب
سیم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی
منحصر است در متکلمیت و حکمیت و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریت اما طریقهٔ تصوف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف
این اقسام در سلوک راه ظاهر و طریقهٔ نظر و استدلال است و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت آن حصول
علم است و غایت این وصول عالی و دانسته شد که طریقهٔ سلوک باطن مسبوق است بر سلوک ظاهر پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم
و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی تمهید طریقهٔ نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن ادعای تصوف
صیادی و دام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی
شدن از هر چه غیر او است و باقی بودن بد که حدیث کنت سمعه و بصره اشاره بدان مرتبت و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع
عبارت از آن منزلت است و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند مراد علم نظریست بی حاجت بدلیل و برهان
بسبب آنکه حصول نظری بی حد و محال است چنانکه بیاید بلکه مراد مشاهده نتیجهٔ برهان است مجرد از اغشیهٔ اوهام و
خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هر چند آمیخته تر بود با شهوت و غضب و سایر قوای جسمانی ادراک عقل مر
معقولات را مشوب تر باشد بپردهای وهم و خیال و هر چند معتاد تر شود بترک علامات و رسوم و تجرد نیز از آلایش محسوس
و موهوم مشاهدهٔ عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل عزیز تا آنکه معاشر رسوم و علامات و مزاول
اصطلاحات و عبارات بود معلوم او در آینهٔ مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و
اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه نتواند بود پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات
محفوف بعوارض جزئیه شبیه باشد بدیدن شخص مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی و لامحاله این
دیدن مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف پرده حایل در رقت و غلظ و لطافت و کثافت هر چند پرده تنک و حجب
لطیف تر مرئی روشن تر تا بمرتبه که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود و این منتهی مشاهدهٔ عقل عارف باشد که مرتاض
بود بریاضت ترک رسوم و علامات و معتاد بتجرید و تنزیه معانی از اغشیهٔ اوهام و خیالات و این نیز مختلف باشد بسبب
قوة و ضعف مراتب ریاضات پس عالم رسمی اشیا را اگر چه بیقین داند اما در پرده داند و عالم محقق نزد وی معرض از
رسوم و علامات اشیا را بی پرده ملاحظه کند و این نسبت با دل و دیده باشد نسبت بشنیدن و معنی کشف همین باشد
که اشیا بی پرده مشاهده و ملاحظه شود پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه معلوم ببرهان است و تفاوت نیست
مگر در جلا و خفا و نتواند بود که چیزی معلوم شود بکشف بیش از آنکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم بصحت کشف لامحاله
موقوف باشد ببرهان پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد و اینکه گفتیم سخن
در کشف علمی بود و سخن در کشف جزئی و اطلاع بر مغیبات که از مقوله کرامات است در موضع دیگر لایق بود بیاید و اما طریقه
اشراق آن نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق بر سلوک راه ظاهر و تفاوتی با تصوف
ندارد مگر باینکه تصوف در برابر تکلم است و اشراق در برابر حکمت باینمعنی که هر گاه سالک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهر
مشایی باشد

باشد که بقواعد حکمت منطبق است طریقه اشراقی باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهر باشد که بقواعد کلام مطابق است طریقه تصوف
بود و شناعت اشراقی بر مشایی و همچنین مذمت صوفی بر متکلم و عالم رسمی را راجع شود باینکه ایشان انحصار بسلوک ظاهر کرده
اکتفا بتحصیل مفهومات کرده و دانسته اند و سلوک راه باطن و طلب وصول حقیقی را که غرض اصلی آن است ضایع و مهمل گذاشته و مذمت
مشایی و متکلم مر اشراقی و صوفی را در بینها باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن
گذارند و در حقیقت مر ایشان را نفی رسیده گفته باشند چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است اما ترک باطن و اکتفا بظاهر
تقصیر و غرورست و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقه اشراق را قسیم حکمت دانند و حکمت را منقسم
دارند بطریقه اشراق و طریقه مشائی و تصوف را نیز طریقی علیحده از طرق تحصیل معرفت شمارند و تحقیق آن است که حکمت مشائی
در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف و آن هر دو در سلوک راه ظاهر باشد و این هر دو در سلوک راه
باطن چنانکه مذکور شد اما فرق میان کلام و حکمت آن است که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل
عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امر بر ثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام
یقینیه برای اعیان موجودات بر نهجی که موافق نفس الامر بود باشد از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات
که هیچ عقلی را در قبول آن توقف و انکاری نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن
مدخلی بود و منظور باشد طریقه حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند و لامحاله موافق
شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعه در نفس الامر ببرهان عقلی محقق است اما این موافقت را در اثبات مسئله حکمی مدخلی
نباشد و ثبوت وی موقوف بر آن نبود و اگر احیانا میان مسئله حکمی که ببرهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر
شود مخالفتی دلیل قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوت نقلی از شرع بنوعی باشد که قابل تأویل نباشد و آن مسئله عقلی از مسایل
موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله و نتواند بود که هیچ عقلی در
چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اجابه حق کند اما اگر آن مسئله از مسایل موقوف علیه ثبوت شرع بود
حکم بوقوع خلل در طریق آن مسئله ممکن نبود اما اتفاق جمیع عقول در آن و عدم اجابه احدی بر حقیقت آن روا نبود
و اگر نه سد باب اثبات شرع لازم آید مثالش اول مسئله قدم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست
پس اتفاق عقول در آن جایز بود مثال دوم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض وی لامحاله موقوف علیه ثبوت نبوت است پس
اتفاق عقلا در آن روا نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت و اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شده یکی کلام قدما
و دیگر کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعتی از شرایع و ملتی از ملل

بدلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه و این صناعت مشارکتی
با حکمت ندارد نه در موضوع و نه در دلایل و نه در قاعده چه موضوع حکمت اعیان موجودات است و دلایلش مرکب از یقینیات
منتهی به بدیهیات باشد خواه مسلم مشهور باشد خواه نه و فایده‌اش حصول معرفت و کمال قوه نظریه شد و نه محافظت و ضعف
و ظاهر است که این صناعت از طرق تحصیل معرفت نمی‌تواند بود و قدما اهل اسلام را حاجت باین صناعت از جهت
بود که محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است و دیگر از جهت اثبات
مقاصد هر فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه لامحاله مختلف شود و اینکه گفتیم در مبدأ حدوث کلام
بود در میان اهل اسلام و رفته رفته در کلام افزودند بجز محافظت و دفاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله
بر اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند و از طریقه مستقیمه صحابه و کمل تابعین که
تأمل و تفکر و رجوع بعلماء حق به دائره تابعین بود دست برداشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معرفت کردند بلکه طریق تحصیل را
منحصر در این کردند و این اندیشه ایست از صحت و استقامت بغایت دور چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل
رجوع بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض بسلامت نزدیکتر و از فتنه ضلالت دورتر و این طریقه در اسلام بسبب آن شیوع
یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشته نصرت و پیروی خلفاء
جور و ائمه ضلال نمودند و این سلاطین جابر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این طبقه
علمای که در حقیقت جهال و ارباب ضلال‌اند و بحمایت ایشان این طریقه مسلک اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است
و این صناعتیست که قسیم حکمت است و با حکمت در موضوع و غایت مشارکت و در مبادی و مقدمات ادله و دلایل مباینت
مخالف و در تعریف کلام متاخرین گفته‌اند که علمیست باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید اخراج از
حکمت انداز علم حکمت چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمه مشهوره میان اهل شرع در مفهوم حکمت
معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد آنرا از این حیثیت
بکار برند و الا ظنیات در مسایل علمیه معتبر ندانند و جاهلی که از جهت که بصورت علما برآمده اند از این قید غلط
کرده اند و ندانسته بر سایر لوحان مغلطه نموده که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع معتبر است و باین سبب مذمت
حکمت در میان مسلمانان رواج یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از آن قید چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل
معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه برهان است و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند
و خواه کلام و از اینکه بعض حکما در بعض مسایل خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بلکه جاهلی که تعصب بر

اشخاص

اشخاص معینی مشهور باین حکمت کنند و تقلید ایشان لازم شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان منقول شده حق دانند
البته جاهلی مذموم باشد کسیکه بتقلید راضی شود جز تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد بتخصیص که از
اهل استعداد نبود و تصور کمال حقیقی نکرده باشد و یقینی که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن
و هدایت را مقصور در پیروی ایشان داشتن محض ضلالت و صرف شقاوت است بلکه تتبع در طریق تحصیل معارف محض
برهان و مجرد حصول یقین است پس نه متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتماد
در عقلیات بر نظر صحیح و در عملیات بر شریعت حقه باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی
از دست نباید گذاشت   در سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال از زمان بدو ظهور ملت
اسلام تا آخر زمان حضرت امیرالمؤمنین ص مقرر بود که صحابه و تابعین در معارف الهی و سایر مسایل دینی گفتگو کنند
و بر سبیل در دین و بحث و تدوین و تالیف در افاده و استفاده علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت ص
بنا بر آیاتی که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تأمل در آیات آفاق و انفس عرصه در نزول بود مدار عقلا و متعلمان
نظر اهل اسلام بر تأمل و نظر می‌بود و در سوانح مشکلات مقربان مسند رسالت را رجوع بآنحضرت از زبان و لغو بیان
آنحضرت و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت میسر و مقدور میگشت و همچنین بعد از زمان
رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر و عوام را از خدمت خواص مقرر بود و مسلمانان ممنوع بودند
از گفتگو کردن در امور دینی و بی دلیل عمل در معارف یقینی و آنحضرت در اکثر زمان اگرچه از منصب خلافت و امامت
ظاهری بنا بر مصلحتی که مبدء آن بهشت و مأمور بدان بود اما ممنوع بود در امور دینی و مسایل علمی مسلکی نداشت که احدی را
یارای مخالفت صریح تواند بود و بعد از ارتحال حضرت امیر طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علمای اهل بیت
پیغمبر ص که اوصیای آنسرور بودند میسر نشد اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام شرع بنحو معمول و بدین سبب
عوام الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسایل علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستعد بمعرفت ائمه
دین و موفق بملازمت علماء طاهرین بودند و خدمت ایشان را بر نفس و اهل و مال برگزیده و کمر اطاعت و بندگی
محکم بر میان اعتقاد صادق بستند در خفیه تحقیق علوم دین می‌نمودند و سایر مسلمانان که بسبب اغواء و طغیان ائمه
جور و اقتضای هوای نفس اماره توفیق اهتدا نیافته محتاج شدند که بفکر و رای ناقص خود تا آنجا که بر ورده بمنطق تا حدی
بمیزان نظر خوض در مسایل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل معارف اگرچه نظریست و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن
در آیینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین و ضوابط چند است که حکمای سلف با رشاد انبیاء ص بتدریج و تعاقب

ایام ترتیب آن نموده اند و در هنگامی آن سبهای بلیغ بظهور رسانده و بدون سست آن در یافت حق و اصابت صواب
بغایت متعسر بل متعذر و بالجمله چون سلمان در تحقیق حقایق رجوع برایهای ناصواب نمودند از هر گوشه فتنی بصورت کامل
سر بر آورده در اضلال اهل اسلام فتنه که مانند سامری شیوع تمام یافت و اعظم آنها حسن بصری بود که در مسجد بصره برابر اهل
اسلام علم ضلالت بلند ساخته رایت اضلال افراشت و در مجلس او گفتگوی و جدال در مسایل دینیه بسیار شد و تلامذه و شاگردان
ترتیب کرد و خلاف در میان شاگردان در بهم رسیده تا آنکه یکی از تلامذه او که مخالفت داصل بن عطا بود
که در مسئله از مسایل رای او را مرجوح داشته خلاف آن در نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او
گوشه گرفته از صحبت او اعتزال جست و در پیش اسطوانه از اسطوانات مسجد بود که در برابر مسند او بود آراسته جمعی که
در آن رای او موافقت داشتند بر سر او گرد آمده هنگامه اختلاف آرای گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر
معارف دینیه نفیاً و اثباتاً متعارف شده از کفال بنوشتن رسید و تدوین و تصنیف الکتابیه و مدارسه و مباحثه کتب
مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شده فنی حاصل شده این گفتگو را مسمی بعلم کلام کردانیدند و اتباع واصل
بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت رای عقلی نموده آیات و احادیث که مضمونش بحسب ظاهر
موافق آرای عقول نمی نمود تاویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت میکردند و طائفه مخالف ایشان ظاهر احادیث را بنا بر
حرفه که منظور بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل می نمودند تاویل و سایر آرای معتزله را بدعت در دین میدانستند
و ایشان را مبتدع میخواندند و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت ایشان
همین بس است که ایشان در مسایل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس عقلی را معتبر میدانند و در اصول دینیه که عقلی
صرف است رای عقول اعتبار نمیکنند اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این بسبب
آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده آیه الرحمن علی العرش استوی و امثال آن و حدیث رویه و نظایر آنرا
بر ظاهر حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نموده و این جماعت را از بدایت این همه قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تائید
آن بدلایل و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا می نمودند تا زمان ظهور ابوالحسن اشعری
که از اعاظم تلامذه ابوعلی جبائی که از ائمه علمای معتزله است بود و قدرتی عظیم او را از ممارست علم کلام و جدال پیدا شده
او را نیز در مسئله از مسایل با وی منازعه و خلافی اتفاق افتاده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال نموده اختیار طریقه
اهل سنت و جماعت نمود و در تقریر مقاصد آن جماعت که بغایت بی رونق بود سعی بلیغ بکار آورد و بازار آن قاعده
را احیا از اصول معتزله اصل و قاعده وضع کرد و این جماعت بعد از ایشان منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند و جهت
بجهت

وجه

وجهت چون ظاهر است بر اکثر اطباع غالبست و مطالب ظاهریه بعبارات شعری در تحت ضوابط نظری نیز مندرج شده و خلفای ائمه جور نیز
در اغلب بنا بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح آنان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام شیوعی
تمام یافته اکثری علمای اسلام اشعری بر آمدند اما قواعد اعتزال بنا بر آنکه مبناشان بر اصول عقلیه است اکثر بر قوالب حق ریخته تر
و بطریق صواب نزدیکتر است اگرچه دلایل ایشان جدلی و قیاسات ایشان غیر برهانیست و سببش آنکه ایشان را مطالعه کتب فلاسفه
که بعد از خلفا منقول از زبان عربی شده بود اتفاق افتاد و مطالب آن بتخصیص در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند و از
براهین آن که مفید یقینش بنا بر عدم ملکیت و عدم شهرت در میان اهل اسلام رواج نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلایل
مبتنی بر مسلمات و مشهورات تقریر نمودند و هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدرتی تمام و قوتی لا کلام در فن کلام
حاصل شد و طائفه اشعریه بر بینیغ مطلع شده بنا بر آنکه هرچه در صدر اسلام معمول نبود بدعت دانسته بودند مطالعه حکمت
و تصدیق ایشان را محظور و حرام شمردند و بعد این جماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام بنوعی شیوع یافت که غایت
علمای معتزله نیز سرایت کرد و بالجمله تدین بعداوت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شده و اگرنه حکمت فی الحقیقه تفسیر
اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع است بر
حقیقت هر دو در سر نوانند بود که حقیقت این معنی در تضاعیف رساله مفهوم ارباب انصاف گردد بتوفیق الله تعالی ذکر
کلام بر وجه صواب و فرق در از حکمت از سخنان گذشته معلوم شد که کلام مشهور که بقسم شرعیت و اعتزالست بسبب ابتنای
بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتمد و مؤدی بصواب نیست و طریقه حکمت که مؤدی بصوابست چون مبنی بر تحقیق
و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتبارات
معذور و میسور اکثر مردم نیست بلکه اهتدای آن مخصوص اخص خواص است پس واجب شد در حکمت الهی وضع
طریقه دیگر که تمسک به آن بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوسه
و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیا انبیاست بتعلیم الهی مر عامه مردم را و طریقه حکمت طریقه
حکمای محققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین نظر را و هر حکیمی تمثیل نتواند فهمید تا جمیع معانی
تمثیل نتواند کرد و اگر در بعض تمثیل تواند کرد تمثیل او برای دیگری حجت نتواند شد بلکه ممثل تا مصدق بمعجزه که تصدیق
الهی است نباشد چنانکه در انبیا یا ممهد نشود بتصدیق الهی چنانکه در اوصیا بطریق نص از انبیا تمثیل او حجت بر دیگری
نشود پس مقدماتی که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افاده

یقینی کند دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین تواند کرد با ینطریق که این مقدمه گفته معصوم است
و هرچه گفته معصوم است حق است پس این مقدمه حق است اما ثبوت مقدمه از معصوم باید که یقینی باشد و این وقتی تواند
بود که وجود معصوم در هر زمان واجب بود چنانکه مذهب امامیه است چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در ثبوت
مقدمه از معصوم مقدور بود اما اگر موجود نبود و وجود او در زمان پیش گذشته بود چه ثبوت مقدمه بر این تقدیر ممکن
نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر مقدور کسی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود والا طریقی دیگر
بر ثبوت وی نتواند بود پس این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفته معصوم کلام مؤدی بصواب
باشد و مشارک بود که با طریقه حکمت در افاده یقین و فرق میان باشد که طریقه حکمت افاده یقین تفصیلی کند و این طریقه
افاده یقین اجمالی و این طریقه قدماء متکلمین امامیه است مثل هشام ابن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه معصومین
ثابت شده که کلامی که ماخوذ از ما باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد همین کلام است که بیان کرده شد تمام شد
مطالب مقدمه و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده شود بتوفیق الله و مذکور شد که در آن سه مقاله است
مقاله اول در علم خودشناسی و چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگر
روح که نفس ناطقه بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود **باب اول** در بیان حقیقت
جسم و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق
بدین مطالب باشد که در غرض این رساله ضروری یا نافع باشد و مجموع آن در فصول متعدد مبین شود **فصل
اول** در بیان معنی علم و ادراک و دانش آن چون این رساله در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن را باید
شناخت بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی گاه هم بیک معنی اطلاق
شوند و گاه هر یک بمعنی جدا لکن نزدیک باشند بهم و هرگاه بیک معنی اطلاق شوند آن معنی نزد علما صورت
چیزها باشد که در آید آن صورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوه دراکه باشد که صورتهای اشیا در او حاصل
تواند شد و مراد از صورت چیزها باشد که ~~صورتهای اشیا~~ از شیء که بعینه آن شیء نباشد اما موافق آن شیء باشد
چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر دیوار و پیش محققان علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت
در حقیقت و ذات و معنی معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل
تحقیق چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرس نیست با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود و در صورت
آئینا

اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق باشند نه تنها در ظاهر **و دلیل بر این** که صورت اشیا در ذهن حاصل میشود
آن است که چیزها که از ما غایب و دور باشند در نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم و حکم کنیم که این اشیا در نفس ما داخل
نشوند پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل باشد **و دلیل بر این** که صورت آنها بحقیقت در ذهن حاصل میشود
نه تنها بحسب ظاهر آن است که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن
و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ما است ما را یقین حاصل است که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی
دانستن آنها همین است که معلوم است و غیر آن احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید قابل تکلم و خطاب نباشد این بود
بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره **اما معنی مختص** بهر یک آن است که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن
چیز بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانستن و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و باین اطلاق خدا شناسی
را شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دوم
معلوم شده و این معلوم شده بار دوم را شناخت و معرفت گویند و علم و دانش را اعم از این اطلاق کنند و باین معنی است
که خدای تعالی را عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مختص با ادراک آن است که گاه باشد ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات
خواهند و در مقابل این دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند و باین اطلاق است که حیوانات غیر انسان را
مدرک خوانند و ادراک در آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق آن است
که علم را بمعنی اعم اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر چیز بمعنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق فصل بیان تمیز انسان است
از سایر حیوانات مراد در این فصل بیان احوال مفهوم اعمیت که مشترک اند در آن علم و معرفت و ادراک یعنی صورت
حاصله در ذهن پس گوئیم علم بر دو قسم است زیرا که اگر صورت چیزیست که آنجا حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی
دیگر چنانکه زید نویسنده است چه نویسندگی را ثابت کرده ایم برای زید و یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه
زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده ایم از زید پس صورت آن حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت بی حکم مذکور باشد
تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان بی آنکه چیزی برای او ثابت کنیم یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی
اعم خواهند و در این هنگام تصور مقابل تصدیق تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بتحقق تصور
ساذج چه تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت میان ایشان که
نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کاتب یا بسلب او نتوان کرد و از اینجا جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب
از مجموع تصورات و حکم است و حق آن است که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم شود

بنظر و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند
بود از ذهن تا از آن صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چنین موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم
جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق باینکه موجود محتاج بموجد است بر تصدیق باینکه آن موجود ممکن است این قسم علم را
نظری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب که فکرش نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر آن صورت علمی موقوف
اعنی علم مطلوب را و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه همچنان
محتاج بصورت علمی سابقه که وسط باشد نیست محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده امثال آن و آنرا اولیات
گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد
تجربیات گویند چنین بخواص علم ادویه و اگر محتاج بمشاهده و حس باشد مشاهدات گویند چنین تصور حرارت
و برودت و تصدیق النار حارة و الشمس مضیئة و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز کذب ایشان
نکند متواترات گویند چنین علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بوسط
که غایب نباشد از ذهن چنین حکم باینکه اثنین زوج است که موقوف است بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین
غایب نمی تواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند و گاه باشد که موقوف بوسط مطلق نباشد و محتاج
بفعلی چنین تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا حدس خوانند و این قسم را حدسیات
خوانند مثالش نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت بعد که هر دو در جانب متقابل
از زمین واقع باشند تمام نور را نمایند و در وقت غایت قرب که هر دو باهم در یک جانب از زمین بر سمت هم واقع شوند
اصلا ننمایند و در مابین و ضعیف بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد صاحب قوت حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است
از شمس و بسیار باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید و بنابر فقدان قوت حدس جزم بحکم مذکور حاصل نشود
و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معقولات است بجهت حصول مجهولات و ظاهر است که ملاحظه
شیء بجهت شیء دیگر فرع تصور آن شیء دیگر است پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود
بسوی معلوماتی که در ذهن وی حاصل بوده باشند تا از آن جمله وسط را اعنی معلومی را که وسط حصول مطلوب باشد پیدا کند
تا ذهن وی را انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط
دوم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند وسط دفعه
ملحوظ ذهن گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق
نکنند

نکنند بلکه فکر را مخصوص دارند بآنچه مجموع حرکتین لازم باشد و این قسم را حدس خوانند پس حدس باین معنی که قسیم فکر است که قسم
از نظر است غیر حدسیست که قسم بدیهیست و چنین حصول وسط دفعه بر حسب اتفاق است نه بر سبیل لزوم و از شانش
هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت آنرا کشف
نام نهند و عامه ایشان یعنی مقابل نظرش دانند و چنین ریاضت و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی بود از صور محسوسه
و موهومه هر آئینه معقولات نفسی اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسب او بر سبیل
دفعه یا در اندک توجهی روی دهد و در پیدا کردن مناسبات زحمتی نباشد و فکر و اندیشه بسیار نباید و حصول مطلوب
باسانی صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه
بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد و از آنجا نتیجه که لازم مقدمات باشد حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر
مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد و این قسم از نظر را الهام گویند و چنین علم را نسبت با شیاء است
و شیاء یا ذوات اند و آنچه بمنزله ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است
بذوات شیاء و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات و مراد از آنچه بمنزله ذات باشد آن است که گاه باشد که مفهومی حرفی
چیزی باشد اما مطلوب اثبات آن حرف نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد و در ثبوت آن حرف آلت ملاحظه آن چیز تواند
شد و اثبات حاله دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ باین عنوان کرد پس حرف اول بمنزله ذات باشد که
اثبات صفتی برای او کند مثالش انسان و کاتب چه انسان ذات است و کاتب حرفی چنانکه گوییم انسان کاتب است
و تواند بود که انسان را بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر برای او اثبات نماییم چنانکه گوییم کاتب شاعر است و مراد آن
نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شده شاعر است پس هرگاه
که شیء معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی از احوال گویند آن شیء معلوم بکنهه است و چنین معلوم بعنوان حالی باشد گویند
معلوم بوجهه است و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شیء در ذهن حاصل شود آن صورت را باین
اعتبار که مطابق آن شیء است علم گویند و آن شیء را باین اعتبار که صورت او در ذهن درآمده موجود ذهنی گویند و باین
اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ او ست معنی گویند و باین
اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند و چنین هر مفهوم که صورت مطابق شیء است معتبر باعتبار آن شیء است
که مطابق او ست پس اگر مطابقه او با شیء واحد بعینه باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه او با غیر آن شیء نکند آن مفهوم
را جزئی خوانند چنین مفهوم زید و اگر مطابقه با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیره را افراد وی خوانند

چنین مفهوم انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چنین کلی را قیاس کنی با فراد با تمام حقیقت مطلقه افراد باشد باین
معنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فردی دیگر داخل نبود بلکه تفاوت میان افراد با مور خارجه
از حقیقت باشد و آن کلی را نوع خوانند چنین انسان قیاس با فراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه باین
معنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد و سایر افراد چیزی داخل نباشد که آن جز داخل در حقیقت این کلی
نبود آن کلی را جنس خوانند چنین حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن چه هیچ جزئی که خارج از مفهوم حیوان باشد
مشترک میان آن افراد نیست بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص بهر یکیست چنین ناطق که مخصوص انسان است
و صاهل که مخصوص فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه که جنس نام او است لا محاله بعض حقیقت مطلقه افراد
باشد پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است خواه مختص بیکفرد باشد چنین ناطق و خواه مشترک میان افراد
باشد اما جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه چنین حساس اما جزء حقیقت حیوانست پس این هر دو قسم را
که جزء حقیقت مختصه و جزء حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند اول را فصل قریب و دوم فصل بعید اگر کلی نه تمام حقیقت
افراد بود و نه داخل در حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بحقیقت بود آنرا خاصه خوانند
چنین مفهوم کاتب قیاس با فراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام گویند چنین مفهوم ماشی قیاس
با فراد حیوان و کلیات خمس عبارت ازین اقسام باشد و هر یکه از سه قسم اول را ذاتی و هر یکه از دو قسم آخر را عرضی
گویند و ذاتی شئ لا محاله جایز الانفکاک از آن شئ نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد آن عرضی را
عارض و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول صفت کتابت مر انسان را و مثال ثانی قدرت بر آن و خاصیت
کتابت مر انسان را تام الخلقه باد و چنانکه فصل قریب و بعید باشد جنس قریب و بعید باشد چه جنس را نیز جنسی تواند
بود و جنس جنس شئ جنس آن شئ باشد اما بعید و همچنین بعید را نیز جنسی بود و مراتب باشد بعید و ابعد تا
منتهی شود بجنسی که او را جنس نبود و آنرا جنس الاجناس خوانند و هر جنسی که در تحت جنسی باشد نوع بود بنسبت بوی
و آنرا نوع اضافی خوانند و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و از جنس و نوع اضافی منتهی شود
بنوعی که تحت نباشد پس در تحت او نوعی نبود و آنرا نوع الانواع گویند و مابینها متوسطات و ترتیب اجناس را متصاعد
و ترتیب انواع را متنازل، معلوم و مجهول یا تصور باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان کرد و اگر تصدیق باشد
از راه تصور حاصل نتوان نمود چه تصور و تصدیق دو حقیقت مختلفند و میان شان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی
وسیله معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور از تصور و معلوم تصوری که از و مجهول

تصوری

تصوری دانسته شود معرّف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از و مجهول تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس گویند و مجهول
تصوری اگر جزئی باشد علم بآن از راه تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد هر آینه مجهول باشد و اگر
بصورت جزئی دیگر بود البته مخالف و مباین او بود و بر وی صادق نیاید و از مباین شئ شئ را نتوان دانست و اگر بصورت
کلی بود پس اگر صورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد و اگر بر آن جزئی صادق باشد لا محاله
بر جزئی دیگر صادق باشد چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول
جزئی منحصر باشد بحس بدیهه و حس و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم آن بکلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم باشد و صادق
و مختص بآن حقیقت مجهوله بود حاصل نتوان نمود پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه وی نتواند بود چه تمام حقیقت مجهول
مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند بود چه حقیقت مشترکه مخصوص بوی نبود و عرض عام نیز نتواند
بود لهذه العلة بلکه جزء مختص بوی باید و یا عرض مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با جزء مختص یا عرض مختص
پس معرف شئ یا مرکب باشد از جنس و فصل و یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب باشد و بس یا خاصه
باشد و بس و تعریف اگر بفصل قریب باشد آن تعریف را حد خوانند پس اگر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند
و الا حد ناقص و اگر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تام باشد و الا ناقص و چنین اند
تصدیق تعبیر کنند آن عبارت را قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد موضوع و دال بر منسوب را محمول
و دال بر نسبت را رابطه و در عبارت حرف رابطه نیست پس اگر موجود باشد قضیه ثلاثیه باشد چنین زید هو کاتب و الا ثنائیه
چنین زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چنین زید کاتب و زید لیس بکاتب
و اگر حکم معلق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند چنین مثالهای مذکور و اگر معلق باشد شرطیه گویند مثالش
ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و این موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه
باشد و در قضیه شرطیه جزو اول را که معلق علیه است مقدم گویند و جزو ثانی را که معلق است تالی خوانند و شرطیه
متصله باشد و منفصله متصله آنست که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت کنند چنین در مثالهای مذکور
و منفصله آن بود که حکم بتنافی و یا بسلب منافات میان دو نسبت کنند مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد و سالبه
لیس العدد اما زوج و اما منقسم بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم و تالی بالطبع از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام
اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی پس نتواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و مجهول بودن در تصدیق
راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات ثلثه داخل در حقیقت تصدیق نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت

محمول برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت برای موضوع باشد و ملزوم محمول
مطلوب و یا معلوم السلب از موضوع و لازم محمول مطلوب چه هرگاه ملزوم ثابت باشد برای شیء لازم نیز البته ثابت باشد
و هرگاه لازم مسلوب باشد از شیء ملزوم نیز مسلوب بود مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت
حدوث برای عالم شود پس چیزی نیز که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت شود ثبوت حدوث نیز لازم آید و هرگاه تصدیق
العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع بنفی قدیم از عالم پس لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم
از عالم حاصل شود پس در هر صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب و دیگری از اثبات
محمول برای واسطه چنانکه در صورت اول گوییم العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیه مطلوب که العالم حادث است حاصل شود و در
صورت دوم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب
چنانکه گوییم العالم بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیه مطلوب که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع
مطلوب را اصغر گویند و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد اوسط و از این دو قضیه هرکدام را که مشتمل بر اصغر باشد صغری
گویند و آن دیگری را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب از این دو قضیه را بجهتی که از آن مرکب قضیه مطلوب لازم آید قیاس
نامند و قضیه مطلوب را که از این مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول مطلوب مقارنتی
لازم است و آن مقارنت مختلف چه مقارنت گاه بطریقی باشد که واسطه محمول موضوع شود و موضوع محمول
و گاه بر عکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو و این هیأت مقارنت اوسط با اصغر و اکبر را شکل
خوانند و شکل بر چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر آن را شکل اول خوانند و اگر محمول
هر دو شود شکل دوم و اگر موضوع هر دو شکل سیم و اگر عکس اول بود شکل چهارم مثال شکل اول و دوم مثال ثالث
که در دو صورت مذکوره گذشته و مثال شکل سیم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل
حادث متغیر و از این اشکال اربعه شکل اول بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر را تا راجع بشکل اول نکنند انتاجش
ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود و این قسم قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر
بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین اگر هر دو یا یکی قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند
و الا اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسم دیگر باشد از قیاس که آن را استثنائی خوانند و آن قیاسی باشد
حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثنای
عین مقدم و در این وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم و ملزوم
جایز است

۱۲

در شناختن جوهر و عرض

جایز است که اخص باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم بر عکس
این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز موجود بود ولیکن آفتاب طالع است نتیجه پس روز موجود بود و یا گوییم لیکن
روز موجود نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایای متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است
یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت باشد بقیاسی دیگر و لابد منتهی شود ببدیهیات و الا حصول علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه
اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاسی که جمیع مقدماتش یقینی بود آن را برهان گویند و آن
عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود بجدل که مرکب است از مشهورات
و خطابه از مقبولات بحسب ظن و شعر از مخیلات و مغالطه از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیه بحق و هرکدام
در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر نباشند این بود آنچه از احوال علم در این رساله مقصود بود و در این
فصل اگر طولی واقع شد از خلاصه علم منطق و جه تقریرات و اوضح تحریرات در و مبین شد اگرچه غرض آن نیست که مطالعه
کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی شود اما اگر کسی خواهد میتواند شد و علاوه از جهت اطلاع بعضی از اصطلاحات
منطق ضروریست و بباید دانست که نسبت علم منطق بمبحث برهان نسبت علم عروض است بمبحث وزن شعر و چنانکه
صاحب سلیقه موزون از علم عروض مستغنیست صاحب طبع مستقیم نیز بتطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست بلکه
در ارشاد دیگری یا در ازاله شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری **فصل دوم از باب اول از مقاله اولی**
در شناختن جوهر و عرض موجودات عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود خود سر موجود باشد نه بتبعیت
وجود دیگری چنین ذات جسم آن را موجود قایم بذات گویند و جوهر نام او است و اگر خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری
موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل و امثال آن آن را موجود قایم بغیر باشد و موجود قایم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه غیر مستغنی
از و باشد که اگر او از میان برخیزد زایل شود چیزی که بجای او نباید آن غیر زایل نشود چون سیاهی نسبت بجسم و این قسم است که عرض نام
او است دویم آنکه غیر مستغنی از و نباشد یعنی مذکور و این قسم را صورت خوانند چه صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر
صورت نطفگی از نطفه زایل شود صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لا محاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را
حلول گویند و آن غیر را محل و قایم را حال و در اصطلاح خصوص محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و محل اعم از هر دو [illegible]
و جوهر بر پنج گونه است یکی عقل و آن جوهر است مجرد از ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده در این موضع قابل
اشاره حسیه است و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب ذات آن است که اشاره بذات او نتوان کرد که اینجا است یا آنجا

و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آن است که در صدور فعل از و محتاج نباشد بآلت و جارحه و بجهة این قسم مثالی نتوان
نمود و دوم نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشاره بذات نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج بآلت
باشد مثالش روح انسانی و سیوم جسم و آن معلوم است بحسب وجدان بحسب ذات و ماهیت جوهریست که در و سه بعد
باشد درازی و آنرا طول گویند و پهنا و آنرا عرض گویند و ستبری و آنرا عمق گویند و علما ازین معنی تعبیر کنند بقابل
ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه مجموع سه خط است که راست بر همدیگر در یک موضع گذشته باشند و میان هر دو خط زاویه
قائمه پیدا شود و مراد از زاویه قائمه یکی از چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر پدید شود و از آن خطوط
ثلثه خطی که اول فرض کرده شود طول خوانند و خط دوم را عرض و سیوم را عمق و این ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز
گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادیست که اول اعتبار کرده شود چه باشد که هیچ جانب جسم
از جانب دیگر درازتر نباشد و این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتازند باشند و دو قسم اند باهم مخلوط و آن هر دو جزو
جسم باشند یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی گویند و دیگری را صورت جسمیه و بدانکه ماده و اصل چیزی را گویند که
محل موضوع صنعت صانع باشد که تصرف در و نماید و اثر صنع خود در و ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است
و چوب ماده چوبینه و خالق اجسام نیز چون صنع چیزیرا ماده و اصل این اجسام گردانیده که موضوع صنعت شد و مانند
در باشد و آفریدن این اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت از آن باشد که بحسب اراده تام اثر صنعی که مقتضای
حکمت کامله باشد در ماده از ماده کلیه ظاهر شود و شک نیست که بعض از اجسام ماده بعض دیگر شوند چنانکه نطفه ماده انسان
و غذا ماده نطفه و عناصر ماده غذا و همچنین ماده عناصر جسم مطلق اما ماده جسم مطلق جسمی دیگر نتواند بود چه در این مطلق
جزو نیست بلکه ماده مطلق جزوی باشد که نه جسم باشد و آنرا هیولی اولی و ماده المواد گویند و نزد اکثر اهل کلام و طائفه
از متقدمین بزرگان اهل اسلام ماده جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزو از آن اجزاء قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج
نه بحسب ذهن و قسمت خارجی آن است که جزوی از جزوی جدا شود و قسمت ذهنی آنکه جدا نشود بلکه ذهن در و
فرض تواند کرد جزوی که غیر جزو دیگر باشد در اشاره یعنی اشاره بآن جدا باشد غیر اشاره بآن دیگر باشد و هر جزوی از آن
اجزا را جزو لایتجزی و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانند و دلائل و
براهین بسیار بر ابطال جزو لایتجزی اقامه نموده اند و ظهور آن بمرتبه رسیده که در از منه متاخره بطلان جزو از
مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلام است و اقرب دلایل بحیثیتی که نزدیک ببدیهیات است آن است که هر متحیز البته

وقابل

وقابل اشاره باشد لا محاله البته آنچه محاذی فوق است از و غیر جزویست که محاذی تحت است از و و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین
غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس شی جزو ممتاز بحسب اشاره حتی در
هر متحیز بالذات محقق بود و از آنچه ما در بیان انتهای ماده المواد تقریر کردیم منقطع توان شد که اجزاء لایتجزی بر تقدیر که
متحقق تواند شد ماده المواد نمی تواند بود چه ماده المواد باید که متعین بهیچ تعین نباشد و الا بهیچ تعین جمع نتواند شد
اگر گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن تعین دیگر تعین او زایل شود بآن تعین دیگر جمع شود چنانکه تعین نطفه
بتعین حیوان متولد از و و تعین غذا بتعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع مواد للاجسام اخر گوئیم پس
او بتعین خود ماده المواد نشود بلکه بی تعین ماده المواد بود پس ثابت شد که ماده المواد متعین بهیچ تعین نتواند بود
و حال آنکه اجزاء لایتجزی متعین است و لا اقل بتعین وحدت و کثرت پس ماده المواد نتواند بود و از اینکه گفتیم بطلان
مذهب ذیمقراطیس نیز لازم آید چه مذهب وی آن است که ماده المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت
قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد و بعضی جدا شود از اجزاء لایتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین
او ظاهرتر است از تعین اجزاء لایتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام آن است که ماده المواد جسم مطلق است
نه جزو او و حکیم کامل خواجه نصیر طوسی در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده و مشهور این است که مذهب
افلاطون نیز این است و این مذهب ضعیف است چه جسم مطلق متعین است لا محاله بقابلیت ابعاد و اگر صاحب
این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را بخصوص جسم نوعی داند نزاع لفظی خواهد
شد و هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق گردانیده خواهد بود و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترکست
میان انواع جسم و اعتبار تعین هیولی مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار تعین وی
بخصوصیت نوعی پس آنچه صاحب مذهب جسم نام کرده هیولی اولی خواهد بود و اول جسم مطلق خواهد شد و بعد از آن
انواع دیگر چه مراد از جسم مطلق نیست مگر هیولی متعین شده بقابلیت ابعاد و وجه دیگر نیز در ابطال این مذهب
هست که ما در حواشی تجرید بیان کردیم و مناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابو
نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیه ابو علی سینا و خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات و سایر حکمای اسلام
و جمهور مشائین آن است که ماده المواد جزو جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او
عین قابلیت همه تعینها است و فعلیتش محض قوت قبول همه صورتها و اول تعین و نخستین صورتی که قبول کند تعین بقابلیت ابعاد ثلثه است

که صورت جسمیه عبارت از اوست و جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب است از جزء مادی که هیولی او است و از جزء
صوری که صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم نکنیم که قبول هیولی مستلزم قدم عالم است باطل است چه دانستی که قول
به هیولی یعنی مادة المواد مذهب همه علماست و خلاف در صدق هیولی است نه در مفهوم هیولی و اگر کسی توهم کند که قابل شدن بمادة المواد
مطلق مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم شود که مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم
عدم مصنوعیت مادة المواد از جهت دیگر مسلم است و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم نمی آید اما لزوم عدم مصنوعیت بمعنی عدم
مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع را گویند و مخلوق از آن خواهند و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق مطلق
خواهند و معنی اول اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم لازم نمی آید و هرگاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را
مبدع گویند و همه عقلا متفقند که مخلوقات بار تعالی دو گونه اند مصنوع و مبدع و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند و اما عرض بر
گونه است چه اگر در مفهوم او قبول قسمت معتبر است آنرا کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبی نیز
گویند و اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند اما کم عبارت از قدر و اندازه اشیا است و قسمتی که در
اشیا واقع شود از خاصیت او است چه هر شی که قدری دارد و بعضی توان فرض قسمت در و متصور نباشد پس قسمت بالذات
بر او واقع شود و به تبعیت او بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت
ذهنی که فرضی خوانند و آنچه خاصه کم است قسمت فرضی است و قسمت انفکاکی خاصه هیولی است اما بسبب کم و کم بر دو گونه است
متصل و منفصل و کم متصل آنست که میان هر دو قسمی که در فرض شود حدی باشد مشترک میان هر دو بمعنی که چنین حدی فرض
کنی که نهایت یکی است بعینه همان حد بدایت آن دیگر باشد مانند یک ذراعی که فرض کنی قسمت او بدو نصف ذراع
چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصف دیگر و این کم متصل را مقدار
خوانند و کم منفصل آن است که چنانچه نباشد و آنرا عدد خوانند مثلا میان دو و سه که دو جزء پنج اند حدی نیست که مشترک
میان هر دو جزء باشد چه ثلاثه که نهایت دو است بدایت سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست و کم متصل
بر دو قسم است قار الذات و غیر قار الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضه وی باهم در یک آن موجود باشند
چنین مقدار یک ذراع چه مجموع اجزای که در وی فرض کنی چنین نصف و ثلث و ربع و غیر آن همه در یک آن باهم موجودند و غیر
قار آن بود که هر دو جزء که در وی فرض کنی باهم یکبار موجود نتوانند بود بلکه تا یک جزو مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود
نتواند شد چنین مقدار زمان چه جزو را از زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود جزوی که بعد از آن جزو بود موجود
نتواند

نتواند شد و مقدار متصل بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است همین مقدار متصل است و عارض
غیر جسم اگر شود بالتبعیت جسم باشد مثلا اگر بیاض متصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض یک شبر است بسبب این باشد
که جسمی که محل اوست یک شبر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را باهم ملاحظه کنند آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی
گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظ میان این هر دو بمعنی
آن باشد که این را جسم تعلیمی گویند و آنرا جسم طبیعی چه هر یک معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرض است عارض جسم طبیعی و اگر — پس جسم طبیعی
مجموع دو بعد جسم را باهم شاهد و بی بعد سوم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را باهم بدون عمق منظور دارند و عمق را
معدوم و منتفی شمارند آن مجموع دو بعد باهم را سطح خوانند و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی
فرض کنند آنرا خط خوانند پس خط طرف و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی و جسم تعلیمی
مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خط هرگاه متناهی باشد طرف و نهایت آنرا نقطه خوانند پس نقطه لا محاله از جنس
مقدار نباشد و قابل قسمت نبود با آنکه قابل اشاره حسی بود و نقطه شریک بود با جزء لایتجزی در عدم قبول انقسام و ممتاز
بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود و سبب همین است که نقطه موجود می تواند بود و دلیلی که دلالت بر بطلان
جزء لایتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند اما کیف عرضیت که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چنین سفیدی و سیاهی
و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و امثال آن و از جمله کیف هرچه مختص بذوات انفس باشد از انسان و حیوان
آنها را کیفیات نفسانیه خوانند چنین علم و قدرت و اراده و امثال آن و هرچه یکی از حواس پنجگانه ادراک تواند
کرد کیفیات محسوسه خوانند چنین الوان و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده اما عرض
اضافی عرضیت که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی خوانند یعنی که بودن و مفهومش
نسبت جسمیت بزمان و اگر مکان باشد آنرا این خوانند یعنی کجا بودن و مفهومش نسبت جسمیت بمکان و اگر اجزای جسم
باشد یا اجسام دیگر آنرا وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزاء جسمیت بعضی ببعضی و نسبت مجموع با اجسام غیر این
جسم یعنی نسبت دادن جسم بطریقی که فلان جزوش بر بالای فلان جزو است یا بر تحت اوست یا بر یمین اوست
یا بر یسار اوست و مثل این و همچنین نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگر است یا تحت اوست و امثال این و اگر
آن غیر تأثیر باشد پس اگر تأثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل خوانند و مفهومش تأثیر کردن جسم باشد بتدریج در جسم دیگر چنین
گرم کردن آتش مر آب را و اگر قبول تأثیر کردن باشد آنرا انفعال خوانند چنین گرم شدن آب از آتش و اگر آن نسبت

احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر این جسم را آن را ملک و جده نیز گویند و مفهوم مشی بهیاتی است که عارض شود جسم را بسبب
احاطه چیزی دیگر با او مثل هیات قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط ندانسته اند بلکه مالک
بودن و صاحب بودن و بالجمله جایز بودن که بلفظ ذو نسبت دهند اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه پس هیاتی که جسم
محفوظ را بسبت منتهی شدن بنقطه راسی حاصل شود نزد قدما ملک باشد و حق آنکه احاطه نقطه بچیزی ممکن نیست و اگر آن نسبت
غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله خصوص مفهومی در ان نسبت معتبر نباشد آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافی چیزی دیگر
باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهوم مشی بودن چیزیست بحیثیتی که تصور او با تصور چیزی باشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون
مفهوم ابوت و بنوت چه تصور پدر بی تصور پسر ممکن نشود و همچنین تصور پسر بی تصور پدر و مجموع این اقسام
هفتگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خوانند نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق
مقوله بر جنس عالی کنند و جمیع موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات منتهی بهمین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات جنسی
که نه یکی از اینها باشد و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود فصل سیم از مقاله اولی از باب اول
در اثبات صوره نوعیه و بیان اختلاف اجسام و انستی که جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در
همه اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر چه حقیقت
صورة جسمیه جوهری باشد متهیا شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد محض جوهریست و قبول ابعاد در همه اجسام
یکی باشد و اختلاف اجسام باهم در ماده نیز باشد بدون از حقیقت جوهر قابل ابعاد اما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود بلکه در بعض
از اجسام واحد بود و در بعض مختلف چنانکه بیاید اما مجرد این سبب اختلاف نوعی جسم نشود چه ماده بالقوه صرف
و قابل محضست و متعین بهیچ تعیینی نیست چنانکه اشاره بآن شد و جسم لامحاله بالفعل و متعین پس مجرد اختلاف
جزء بالقوه او جدا و جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حق آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضاها چه آثار
و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهرست در آب و آتش چه آب از روی سردیست
و تقاضاش میل بپستی و آتش از روی گرم کردنست و اقتضاش میل بسوی بالا و همچنین سایر اجسام پس ناچارست
در جسم از جزوی دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار و بسبب این جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف
شوند چه بر همین تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف
نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد و این جزو دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام او نوعی شود

ازانواع

در اثبات صورة نوعیه

انواع مختلف صورت نوعیه خوانند و بسبب آنکه مبداء حرکت و سکون و سایر آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف
و متنوع شود بسبب صور نوعیه مختلف بانواع مختلف و بدین سبب جسم مطلق را با آنکه در حد ذات خود نوع واحدست
عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلف اجسام را و این بسبب استعداد یست که حاصل است مر ماده را بحسب صورتی
بعد صورتی و اول اختلافی که حاصل شود اختلاف جسمیت بفلکی بودن و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که بجسمی
دیگر مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر آن
جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش زایل شود و صورت نوعیه دیگر در وی حاصل آید آن جسم را عنصری گویند و الا فلکی
و دیگر اختلاف ببساطت و ترکیب است چه اگر جسم جمیع نیابد ه باشد از اجسامی که هر یک متعین بصورت نوعیه که هر جزوی
که در آن جسم فرض کنند با کل آن جسم در همان صورت نوعیه شریک باشد آن جسم را بسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن
و اگر نه اینچنین باشد بلکه مجتمع از اجسام مختلف صور باشد و با هر جزوی که در وی فرض کنند در صورت نوعیه با کل مشارک
نبود اگرچه بسیاری از جزو مشارک باشد آن جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل یا قوت و غیر
آن مثلا یاقوت اگرچه اکثر اجزای که در وی فرض کنند با کل در صورت یاقوتی مشارکت اند اما تجزیه بالاخره منتهی شود
بعناصر که هیچیک از آن در صورت یاقوتی شریک نیست و جسم بسیط هرگاه مانع و قاسری از او نباشد واقع بر شکل کره باشد
و مراد از کره جسمیست مستدیر متشابه الاستداره مانند گوی چه کرویت متناسبت با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط
اختلاف نبود و در شکل کرویت نیز امور مختلف یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیاتی که عارض شود بسبب احاطه
اطراف جسم بجسم هرگاه اطراف جسم متعدد و مختلف نباشد هیات حاصل شده بسبب او نیز مختلف نتواند شد و طرف
جسم کره نیست مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لامحاله مختلف و متعدد باشد چه بعضی از اطرافش سطحست
و طرف دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در شکل مضلع که مثلث و مربع و نظایر آن باشد و در جسم غیر مضلع
که مستدیر باشد اما استداره مانند استداره گوی نباشد چون بیضه اگرچه بیش از یک سطح یافت نشود اما آن یک سطح
او را استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست پس در وی نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط
نتواند بود و کره بر دو گونه بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لامحاله دو سطح یافت شود یکی آنکه او بیرونست سطح
محدب و دیگری آنکه اندرونست باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح باهم گاه متوازی باشند و گاه غیر متوازی و مراد
از توازی بودن دو چیز آنست باهم بحیثیتی که جمیع ابعاد باهم مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک
سطح که از بیرون باشد و محیط باشد فصل چهارم از مقاله اولی در بیان اجسام فلکی و احوال در بیان آنکه

از اجسام فلکیه هرچه نورانی باشد کوکب گویند و غیر نورانی را فلک نامند و ما اینجا ابتدا بذکر کواکب کنیم زیرا که از جهت کواکب که محسوس است
علم باحوال افلاک حاصل کرده اند والآراء بدین سبب احوال فلکیات بتوسط کواکب پس گوییم بدانکه از کواکب هفت کوکب را
که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاره خوانند چه هریک سیر و حرکة علیحده دارند و نسبت باهم
مختلف شوند که گاهی باهم آیند و گاه دیگر از هم گذرند و گاه سریع و گاه بطی باشند و گاهی از زمین دور و گاهی نزدیک شوند
و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس و قمر باشد حالتی دیگر روی دهد بدین سبب اینها را متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی
چنان نماید که از ان سمتی که سمت حرکت ایشان است رجوع کنند و درین وقت ایشان را راجع گویند و گاه چنان نماید
که چند روز در یک موضع ایستاده باشند و اصلا حرکت نکنند و درین وقت اینها را مقیم گویند و در غیر این دو حالت
که متوجه سمت حرکت خاصه خود باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلث را رجعت و اقامت و استقامت گویند
و جمیع کواکب غیر این هفت کوکب را بنا بر بطوء حرکت ایشان و با ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر ثوابت
خوانند و هم باهم در حرکت و جهة حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرت بحدی است که احصاء آن ممکن
نیست و از انجمله یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع اینها را از فلک تعیین نموده و این کواکب را ازینجهة
کواکب مرصوده خوانند و بجهة تعیین مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانچه بعض ازین کواکب
بر بعض این صور واقع شوند یعنی بر خطوط که این صور از ان خطوط متوهم شده اند و بعضی در میان آن خطوط
و آنها را کواکب داخل الصور خوانند و چون خواهند که ازین کوکب خبر دهند گویند کوکبی که بر سر فلان صورت است
یا بر دست راست او یا بر پای چپ او و برین قیاس و بعضی که بیرون این صور واقع باشند اینها را کواکب خارج
الصور گویند و چون ازین کوکب خبر دهند گویند کوکبی که بقرب پای چپ فلان صورت است یا بقرب ذنب فلان
صورت و برین قیاس این بود مجملی از احوال کواکب و اما فلک بر دو گونه بود کلی و جزئی فلک کلی آن بود که یکی از
حرکات تسعه که حرکت یومیه و حرکت ثوابت و حرکات کواکب سبعه سیاره است باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو
تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک باید که باهم جمع شوند تا ضبط یکی از حرکات از اینها حاصل شود و فلک
کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود که یک فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود که چند فلک باهم
ملتئم شده ضبط یکی از ان حرکات نمایند و حرکات تسعه نیز بر دو گونه اند بسیط و مرکبه بسیط آن بود که در ازمنه
متساویه مسافات متساویه قطع کند و آنرا متشابهه نیز گویند و آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت باشد و مرکبه
آن بود که نه اینچنین باشد و آنرا مختلفه نیز گویند و آن حرکات سبعه سیاره باشد و ازین جهة فلک هر یکی از حرکتین
اولی

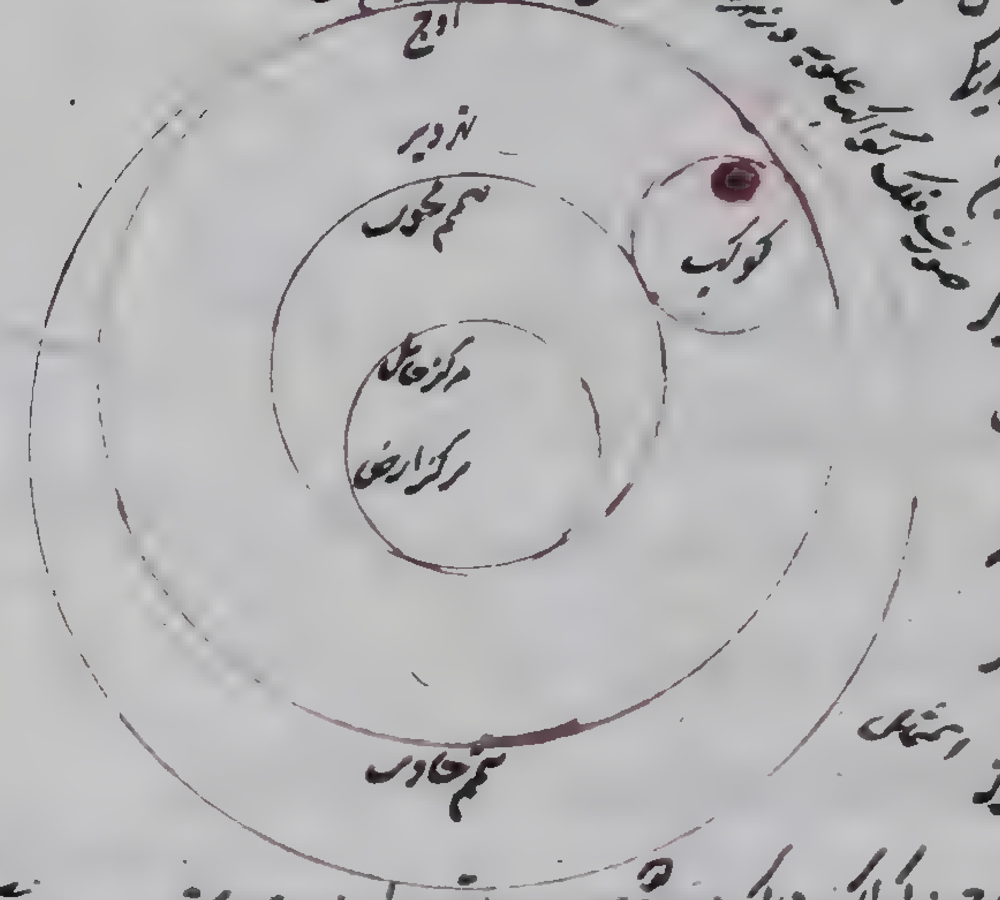
اولی مفرد باشد و فلک هر یکی از حرکات کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه
چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت از کواکب هفت گانه و یکی از ثوابت و یکی دیگر که مجموع کواکب در ان شریکند و بجهة هر حرکت
محرکی و متحرکی علیحده اثبات کرده و بعض تجویز نموده اند که بجهة حرکت مشترکه متحرکی علیحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع من حیث
المجموع باشد که مبدء حرکت مشترکه و نفسی علاحده بهریک متعلق باشد که مبدء حرکت خاصه شود بنابرین تواند بود که عدد افلاک
کلیه بیشتر از هشت نبود و اول کلیه بنابر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است و فلک الافلاک و فلک اطلس نیز گویند و او
مشتمل بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ایست متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ کوکب
نیست و بعد سطح مقعر او را از مرکز زمین که نصف قطر او است بتبعیت سطح محدب فلک ثوابت که ماس او است موازی سی و سه
هزار بار هزار و پانصد و بیست و چهار هزار و شصت و نه فرسنگ تقدیر کرده اند و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کسی نداند
چه در دو گونه نیست که بوسیله او استعلام بعد و رتوان کرد اما بعدش لا محاله متناهیست چه عدم تناهی ابعاد چنانکه بیاید ممتنع است
و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب انکه او را بالائی نیست که چیزی در و تواند بود بلکه منتهیست بعدم مطلق و عدم بر دو گونه
بود عدم مقید و عدم مطلق عدم مقید چنین فضای درون کوزه که فرض کنی که در و آب و هوا و هیچ چیز نباشد و مقید
باشد بسبب انکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر کمتر و این قسم عدم
را خلا و چنین چیزی در و بود ملا گویند و عدم مطلق آن بود که با انکه چیزی در و نبود تقدیرش هم نتوان کرد و اینکه مشهور است
که فوق الفلک الاعظم لا خلاء و لا ملاء این معنی دارد و حرکت این فلک اسرع حرکاتست چه قریب [illegible] که
قریب بدویست هزار بار هزار فرسنگ است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل
تسلط با انکه خود حرکتی بر خلاف جهة حرکت او داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات و دیگری بالعرض چنانکه مورچه بر آن
آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف آن جهة حرکت دهد و طلوع و غروب کواکب باین حرکت باشد و سبب طلوع و غروب
آن بود که زمین جرم کثیف و واقع در وسط حقیقی افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین سبب قریب
نصف فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین پس چون کواکب در زیر زمین واقع شود زمین حایل شود میان
او و بصر و لا محاله غیر مرئی باشد و چون بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصله باشد میان نصف مرئی و نصف غیر
مرئی او را افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد نصف مرئی و غیر مرئی مختلف شود و افق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب
کواکب در تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه سمت الراس و سمت القدم باشد اعنی دو طرف خطی که با استقامت
قامت شخص از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره دو نقطه ایست بر کره از دو طرف مقابل دایره که بعد هر یک از ان

و نقطه اطراف آن دایره برابر باشد و اگر آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز کره گذشته بود هر یک از آن دو نقطه از دایره ابعد نقطه دیگر
از دایره نیز برابر باشد و آن دو قطب کره دو نقطه باشد بر دو جانب کره که چون کره متحرک باشد آن نقطها البته ساکن باشند و در
وقت حرکت کره هیچ نقطه بر آن کره و رای دو قطب ساکن نتواند بود و این دو قطب کره دو قطب دایره نیز باشد بر سمت حرکت کره
مفروض باشد خواه دایره عظیمه باشد و خواه نه و هر دایره که بر وسط نگذشته باشد آنرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد آنرا
منطقه آن کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از نقطه مشرق
روز نوروز برآید و بنقطه مغرب آن روز گذرد و از زیر زمین باز بمشرق پیوندد و دو قطب این دایره دو قطب فلک اعظم بود و آن
دو نقطه بود که یکی نزدیک ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق است و آنرا قطب شمالی گویند و دیگر مقابل او بود و آنرا قطب جنوبی
گویند و در آفاق ما قطب جنوبی در زیر زمین بود بقدر آنکه قطب شمالی از زمین مرتفع است و در بلدی که معدل النهار بر سمت
راس آن بلد گذرد دو قطب معدل بر افق واقع باشند و آن موضع را که معدل بر سمت راس آن گذرد خط استوا خوانند و هر موضعی
که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد قطب جنوبی در آن موضع مرتفع و قطب شمالی منخفض باشد و باین قیاس احوال جمیع
آفاق معلوم توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت راس باشد افق آن موضع و معدل النهار هم منطبق شوند و آفتاب را
بحرکت اولی طلوع و غروب نبود بلکه چون آفتاب شش ماه در طرف شمال است از معدل و شش ماه دیگر در جنوب چنانکه بیاید
پس اگر قطب بر سمت راس واقع است قطب شمالی باشد شش ماه که آفتاب در بروج شمالیه است همیشه روز باشد و بگرد افق بدور
شش ماه بود و چون انتقال ببروج جنوبی نماید غروب کند و شب آغاز کند و شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب واقع بر سمت
راس قطب جنوبی بود احوال بر عکس این باشد ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک دوم بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت است و فلک
البروج نیز گویند و آن نیز کره است متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط باسطح فلک اعظم السطح محدب او مماس سطح مقعر
فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابت در وی مرکوز و حرکتش از مغرب است بمشرق و در هر هفتاد سال درجه قطع کند و در بیست
و پنجهزار و دویست سال دوره تمام نماید و مراد از درجه یک جزو از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط هر دایره را بسیصد
قسم کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت افتد قسمت نمایند
و منطقه او را منطقة البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را دو نقطه اعتدال گویند
و یک نصف او همیشه بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصه آفتاب بر این منطقه است که اصلا از وی
بطرفی مایل نشود اگرچه تقاطع منطقتین آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند و از
آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطه دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشته از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب
بهم
شوند

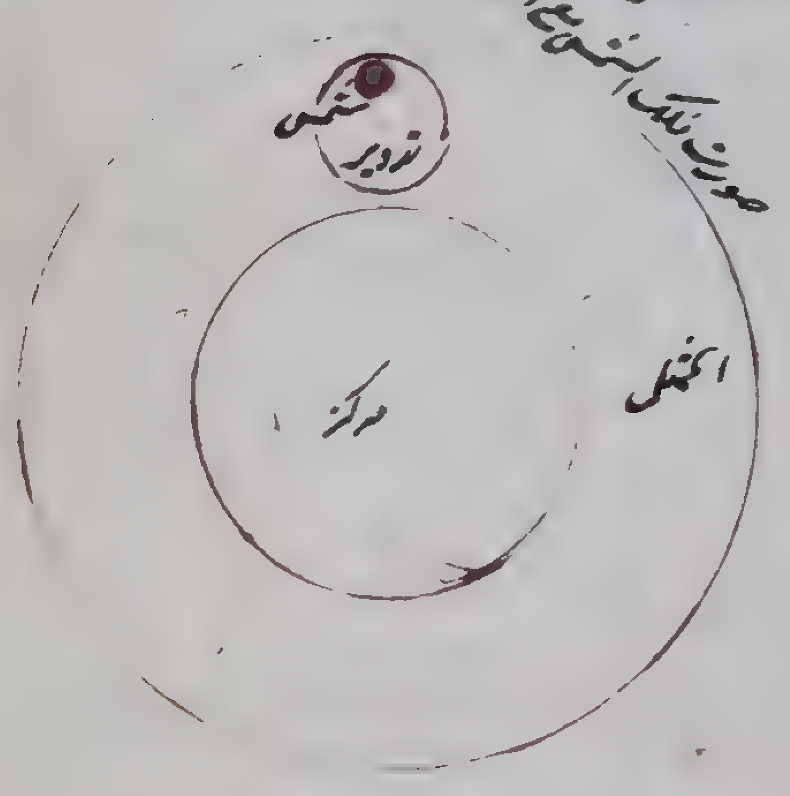
شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقة البروج چون معدل منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالم است او را اصل داشته
استوا را بوی منسوب دارند و میل بودن و دور شدن از منطقة البروج نسبت دهند و از این جهت بحسب قرب و بعد و شمالی بودن
و جنوبی بودن نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزاء منطقة البروج بهم رسد و چون مدار خاصه آفتاب منطقة البروج است
و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب بحسب بودن در هر جزوی از اجزاء منطقة البروج
نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از این جهت اولا مجموع دایره منطقة البروج را بحسب امتیازات معتدبه بدوازده قسم متساوی کرده
چه تحت بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطه غایت بعد بود و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال است بچهار قوس متساوی
منقسم شود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربعی بحسب قرب بغایت قرب و قرب بعد و توسط نسبت بغایتین به سه قسم متساوی
منقسم شوند که مجموع دوازده قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب بغایت قرب و چهار متصف بقرب بغایت
بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر دو قسم از اینها شمالی بودن
و دو قسم دیگر جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر بمبدء حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز دو
قسم جنوبی بمبدء حرکت جنوبی بودن و ~~منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم جنوبی بمبدء~~ و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب		و منتهای حرکت جنوبی ص
بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم شمالی بودن و دو قسم جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر با آنکه هر دو در قرب و بعد یک
نسبت دارند یکی بمؤخر بودن از غایت قرب و دیگری بمقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از همدیگر و اما
چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز بشمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر بتوسط بعد از غایت قرب
و توسط قبل از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از همدیگر و ثانیا نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزای فلک
البروج بلکه در جمیع اجزای افلاک اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیطه را حسی بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام
افلاک باین دوازده قسم چنان است که دوازده نقطه در منطقة البروج بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت
قرب که دو نقطه اعتدال باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب و منطقة البروج باین چهار نقطه بچهار ربع منقسم شده
چنانکه مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند
که همه بدو قطب منطقة البروج گذرند یکی از آنها بدو نقطه اعتدال دیگری بدو نقطه انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهم در
ارباع مذکوره و مجموع افلاک بسطوح و محیطات این شش دایره بدوازده بخش متساوی رسیده اند و هر قسمی از این اقسام دوازده گانه
را برجی نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا قطب بقدر نصف دایره که صد و هشتاد درجه است و چون حرکت فلک البروج
و حرکت خاصه آفتاب از مغرب بمشرق است و تاثیر آفتاب و سایر کواکب معتبر بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف شمال واقع است

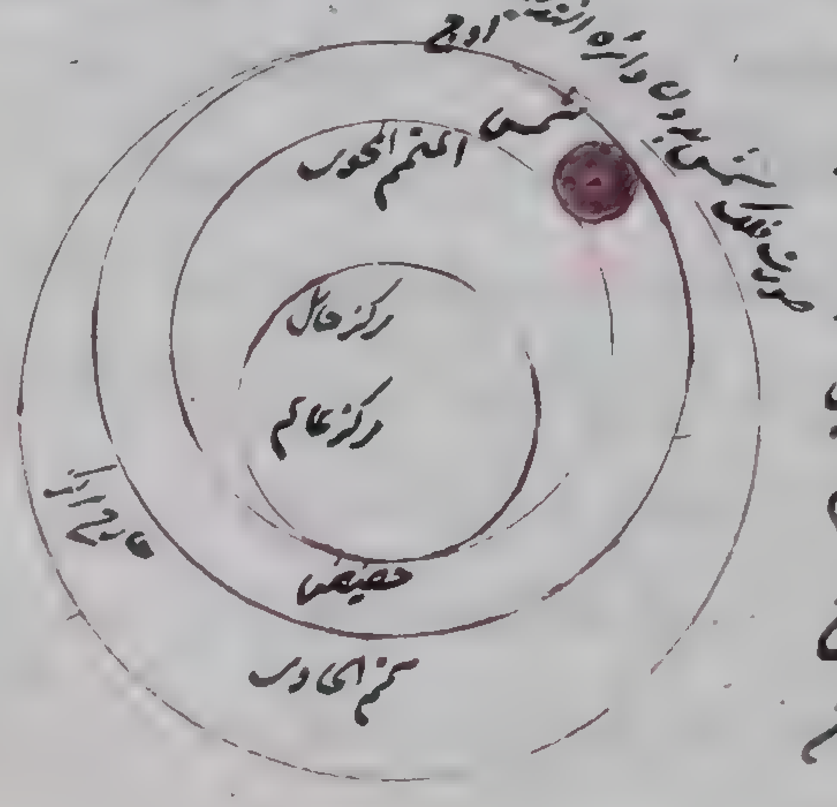
چنانکه باید لهذا ابتداء بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد و مبدء
آن نقطهٔ اعتدال ربیعی که چون آفتاب بحرکت خاصهٔ او گذرد بطرف شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور و جوزا باشد چون مدت
مکث آفتاب درین بروج فصل ربیع است ربیعی گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب
درین بروج فصل صیف است صیفی و مبدء سرطان بنقطهٔ انقلاب باشد که چون آفتاب ازو گذرد فصل بهار بفصل تابستان
منقلب شود و آنرا نقطهٔ انقلاب صیفی گویند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه برج دیگر که میزان و عقرب و قوس است
خریفی و مبدء میزان نقطهٔ اعتدال دیگر باشد که چون آفتاب ازو گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو
و حوت است شتوی و مبدء جدی بنقطهٔ انقلاب دیگر که چون آفتاب ازو گذرد زمستان شود و آنرا نقطهٔ انقلاب شتوی
گویند و این شش بروج جنوبیه اند و ۱۲ برج را از صور کواکبی که برنفس منطقة البروج واقعند بر دو نشانند چه از جمهور
چهل و هشت کانهٔ مذکوره بیست و یک در جانب شمال از منطقة البروج است و پانزده در جانب جنوب و دوازده برنفس
منطقه و مقدار غایت دوری منطقه را از معدل که آنرا میل کلی گویند و آن قوسی بود از دائره مارّه باقطاب اربعه یعنی قطب
معدل و دو قطب منطقه که واقع شود مابین منطقتین از جانب اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند و بحسب رصد اخیر بیست
و سه درجه و سی دقیقه و هفده ثانیه یافت شده و گویند در هر رصد متاخر کمتر از رصد مقدم یافت شده و ازین گمان
برده اند که منطقة البروج را حرکت عرضی باشد بسوی معدل و دو وقتی شود که هر دو منطقه بهم منطبق شوند و بعد از فلک
هشتم افلاک سبعه سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک زحل دوم فلک مشتری سوم فلک مریخ چهارم فلک شمس پنجم فلک
زهره ششم فلک عطارد هفتم فلک قمر و در مشهور ابتداء شماره از فلک قمر کنند بحسب قرب ما پس فلک الافلاک فلک
نهم باشد و دلیل ترتیب افلاک کسوف کواکب یکدیگر را چه اقرب کاسف ابعد شود بخلاف آفتاب که او را کواکب جز قمر کسف
نتوانند کرد و کسف او دیگر کواکب را معلوم نشد پس ترتیب بنسبت که شمس در مابین کواکب است باشد بلکه بنوعی از استحسان این
حکم کرده اند مثل آنکه چون شمس اعظم از انهاست مناسبت در وسط بودن بمنزلهٔ شمسهٔ القلاده و آنکه کواکبی که با شمس
مجموع نسب اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد حاصل کنند در یکطرف از و باشند و آن زحل و مشتری
و مریخ است و اینها را کواکب علویه گویند و کواکبی که حاصل نکنند با و مگر یک نسبت که آن تسدیس است در طرف دیگر او
زهره و عطارد باشند و اینها را سفلیین خوانند و ظاهر است که این وجوه جز استحسان نفعی نکند و هر یکی ازین افلاک
کلیه هفتگانه مرکبند اما هر یکی از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزئی دو محیط بارض یکی از آن دو را ممثل گویند مرکزش
مرکز عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقة البروج و دیگری را خارج مرکز نامند چه مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع
کند
مرکز کره

کند با منطقة البروج و در داخل ثخن ممثل بود چنانکه محدبش مماس سطح محدب ممثل باشد بر نقطهٔ مشترک که آنرا اوج خوانند و مقعر
مماس مقعر بر نقطهٔ مشترک که آنرا حضیض گویند و بالضروره از ممثل بعد از اخراج خارج مرکز دو قطعهٔ مختلف الثخن باقی ماند
یکی محیط بخارج مرکز و آنرا متمم حاوی گویند و دیگر محاط خارج مرکز و آنرا متمم محوی خوانند و رقت متمم حاوی در طرف اوج
باشد و غلظتش در طرف حضیض و متمم محوی بر عکس این و یکی غیر محیط بارض و آنرا فلک تدویر خوانند و آن کره باشد
مصمت مرکوز در داخل ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز شود بدو نقطه و هر یک ازین کواکب
چهارگانه مرکوزند در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیکنقطه مماس باشند و هر یکی از فلک خارج مرکز مذکور را بسبب
آنکه تدویر در وی مرکوز است و همچنین هر خارج مرکزی را که حامل تدویر گردد باشد فلک حامل گویند و ازین صورت تصور
آنچه گفتیم آسان شود اما فلک شمس مرکب است از دو فلک جزئی یکی



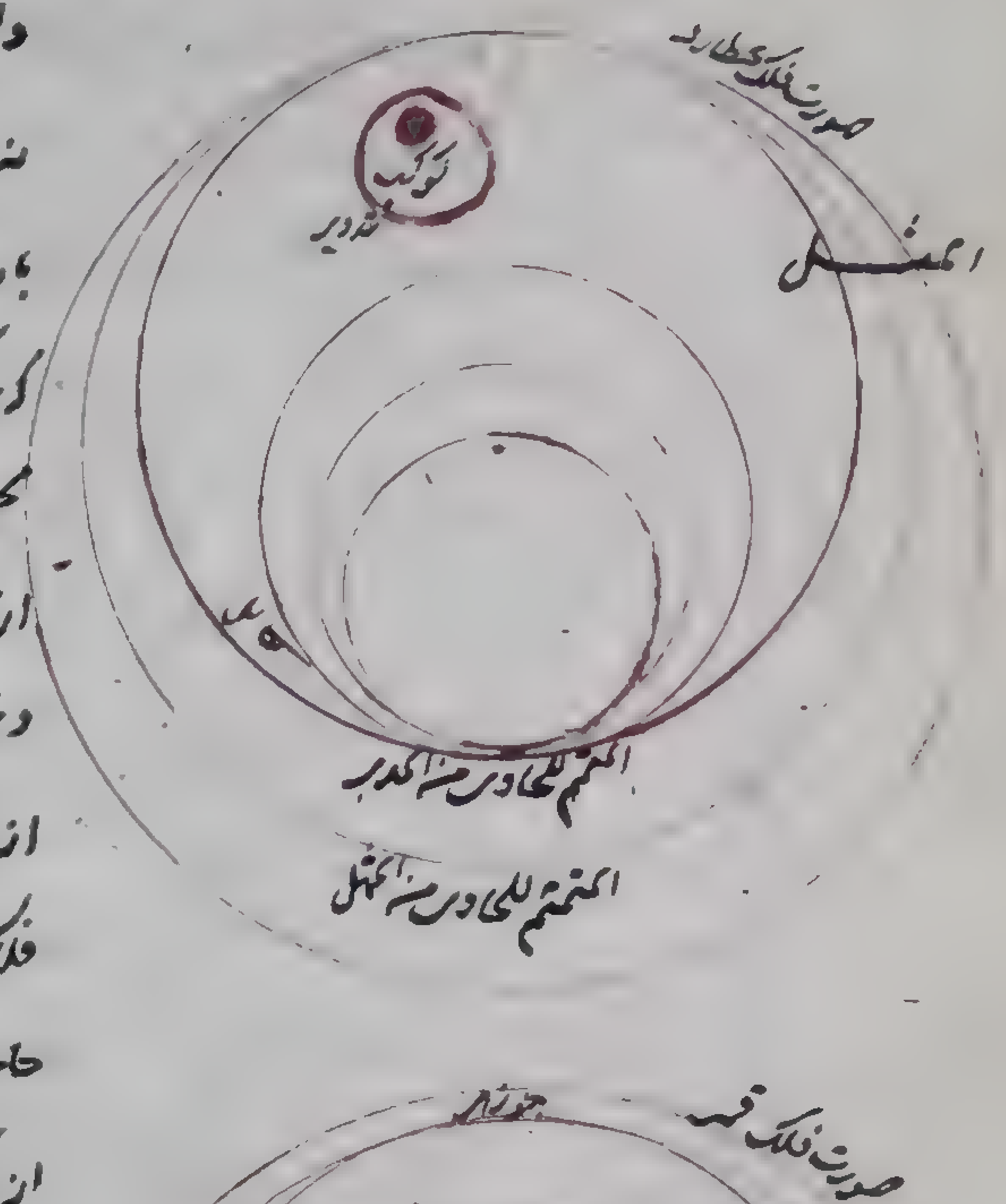
ممثل و دیگری خارج مرکز و تدویر چه ضبط حرکتش بهر یکی ازین
دو ممکن است لهذا جزم بحصول احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر
منطقه اش در سطح منطقة البروج باشد و ازین جهت است
که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی مایل نشود بلکه
همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج آفتاب مرکوز باشد
در خارج مانند تدویر در خارج و بر تقدیر تدویر تدویر مرکوز
باشد و در ثخن ممثل چنانکه در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر و در بیشتر صورت تصور این هر دو صورت
توان نمود اما فلک عطارد مرکب است از چهار
فلک جزئی یک ممثل و دو خارج مرکز و یک تدویر



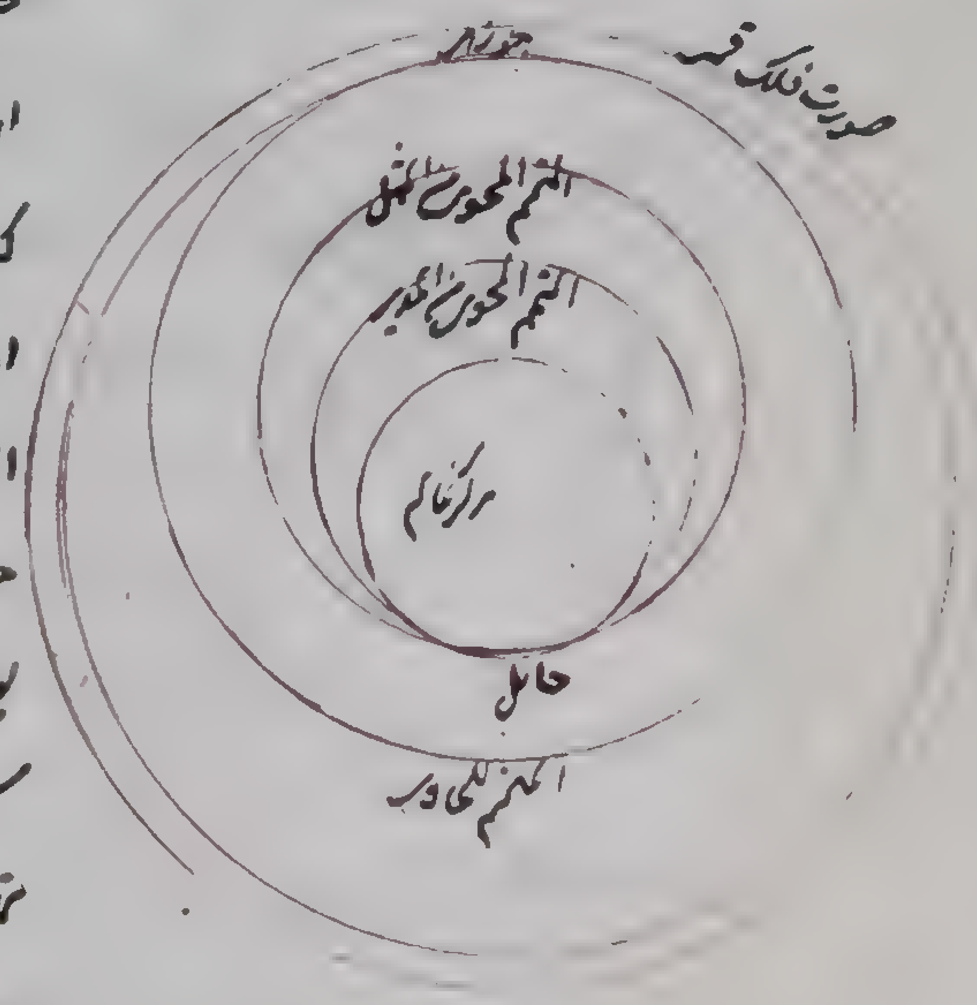


خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل و خارج مرکز
دوم مرکوز در ثخن خارج مرکز اول بهمان طریق
که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم
و عطارد مرکوز در تدویر بطریق مذکور و خارج
مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز دوم را چون
خارج مرکزهای دیگر حامل نامند و مدیر و حامل هم

در یک سطح باشند پس فلک عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل و مدیر و آن را اوج مدیر گویند و دیگری مشترک میان مدیر
و حامل و آن را اوج حامل گویند و حقیقت نیز بهیأت طریقی و از این شکل امور مذکوره را تصور می توان نمود و این است شکل

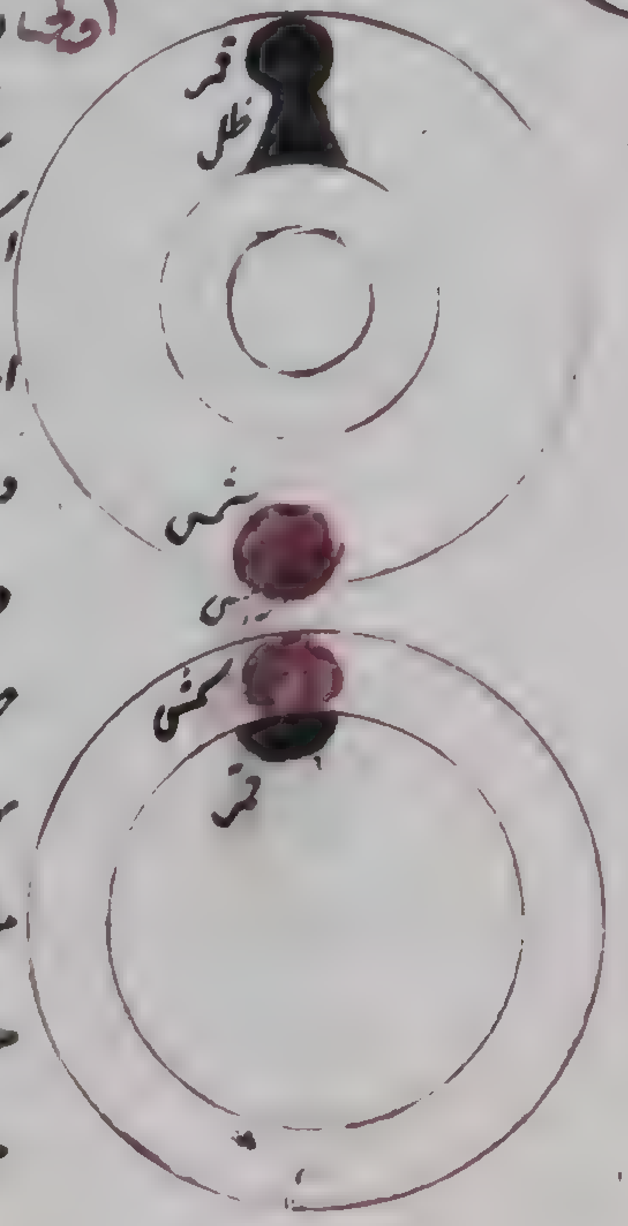


و اما فلک قمر آن نیز مرکب است از چهار فلک جزئی یکی فلک مایل که مرکز آن مرکز عالم است منطقه اش
نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از او و دوم خارج مرکز که حامل تدویر است و منطقه اش
با منطقه مایل در یک سطح و مرکز آن است در ثخن مایل چنانکه حوامل در ثخن ممثلات سیوم تدویر
که مرکز آن است در ثخن حامل و قمر مرکوز در وی چهارم فلک جوزهر و آن فلکی است متوازی السطحین
محیط بفلک مایل و مرکز آن مرکز عالم و منطقه اش در سطح منطقة البروج و در تصور امور مذکوره
از این شکل استعانت می توان نمود پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست و چهار باشند هجده از علویه
و زهره و دو از شمس و شش از عطارد و قمر دلیل بر وجود این افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه
از آنها وجود اختلافیست که در حرکات و اوضاع کواکب مشاهده شده و فته اند که صدور آنها از یک
فلک بنا بر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر کوکب آن قدر فلک که در ضبط احوال آن کوکب
حاجت بآن باشد ثابت شده و تفصیل آنها در فن علیحده که موسوم است بعلم هیأت بیان شده و غرض
از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد مذکور شدن آن است طالب را عایق باشد بر تکمیل علم حسابی بنوعی
که ضروری یا نافع باشد در معرفت آلات و هر یک از این افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند بعضی
از مغرب بمشرق و این را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام
البروج چه ابتدای بروج از مغرب است چنانکه گذشت و بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر
خلاف توالی گویند و جمله حرکات بر توالی حرکات افلاک ممثله است و آن سادس حرکات ثوابت
بود و با این حرکت جمیع اوجات حرکت کنند الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز
شمسی است و آن هر شبانه روزی پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانکه قریب بیک سال دوره
تمام کند و حرکت افلاک حامله است و آن مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمسی است و عطارد را
ضعف آن و زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و مریخ را
سی و یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و شش دقیقه و پنجاه
و سه



و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکت مدیر عطارد است و آن مثل حرکت خارج مرکز شمسی است و حرکت جوزهر قمر و آن هر
شبانه روزی سه دقیقه و یازده ثانیه و حرکت مایل قمر و آن هر شبانه روزی یازده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه و
تداویر چون شکل ارضی نشینند لاجرم اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کنند نسبت بما اسفل بر خلاف توالی باشد چنانکه در غیر
قمر و اگر اعلا بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه قمر و حرکت تدویر مر قمر را در شبانه روزی سیزده درجه و سه
دقیقه و پنجاه و چهار ثانیه باشد و عطارد را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه و زهره را سی و شش دقیقه
و پنجاه ثانیه و هر یک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمسی بر حرکت حامل او و حرکت هر یک از افلاک کلیه
کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب از آنها باشد و مناسب این مقام است بیان رجعت
و اقامت و استقامت که سابقا مذکور شده و وضعی آن مر کواکب متحیره را بیانش آنست که چون حرکت اعلای تدویر بر توالی
و متحیره و حرکت حوامل مجموع بر توالی است پس چون کوکب در اعلای تدویر باشد بقدر مجموع حرکت حامل و حرکت تدویر
حرکت کند و حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر اینجا و کوکب را در اینجا مستقیم و این حالت را استقامت
گویند و چون در ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آن را ذروه تدویر گویند باشد لا محاله در طرف اعلای تدویر
باشد غایت سرعت او باشد در استقامت و چون با اسفل تدویر که حرکتش بخلاف توالی است منتقل شود حرکت کوکب
بتوالی بطور سیر اکنده که در اینجا بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف توالی حرکت کند و هر چند کوکب
بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت بخلاف توالیش بنا بر قرب بمرکز عالم سریعتر
باشد و فضل مذکور کمتر و حرکت کوکب بتوالی بطیء تر نماید اما چون هنوز بتوالیست کوکب را مستقیم گویند تا بجایی رسد که حرکت
تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مساوات کند و کوکب چند روز چنان نماید که بیکجا ایستاده است یعنی نسبت
بحرکت خود که عبارت از حرکت توالیست و در این حالت کوکب را مقیم گویند و این حالت را اقامت و بعد از آن حرکت تدویر بخلاف
توالی زیاده آید بر حرکت حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید و در اینجا کوکب را راجع
و این حالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر شود حرکت رجعیش سریعتر نماید تا بحضیض رسد و آنجا غایت
سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت سرعت بود در استقامت و چون از حضیض بگذرد در رجعت بطیء
شود تا بحد مساوات رسد و مقیم گردد و بعد از آن شروع در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت
سرعت استقامت بود پس کوکب در هر دوره تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت
و پیش از استقامت و از اینجا که گفتیم ظاهر شد که اختلافات مذکوره مر کواکب را از ترکیب حرکات عارض شده لا بحیح حرکت مفرد

در فلکیات مختلفه نتواند شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد آمد و ایضا مناسب این مقام است ذکر کیفیت هلال و بدر و سبب کسوف و خسوف و بیانش آن است که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانی است و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضیء نماید و این حالت را محاق گویند و چون از اجتماع گذرد و چهار ده درجه از آفتاب دور شود گوشه از طرف نورانی نمایان شود و آنرا هلال گویند و هر روز نمایان تر شود تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود و درین حالت او را بدر خوانند و چون از مقابله گذرد گوشه از نصف نورانی پنهان شود و هر روز نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام جرم شمس مستور گردد و اینحالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی و دوم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم واقع است لامحاله حایل شود میان شمس و قمر و مانع گردد از تابیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه جرم قمر و این حالت را خسوف جزئی و دوم خسوف کلی و از نیم اشکال تصور آنچه مذکور شد آسان شود **فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی** در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و بیان محدد جهات و در ذکر نوعی دیگر از احوال فلکیات بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتدادات که در عالم موجود یا مفروض باشد همه متناهیست و دلیلش آنکه اگر غیر متناهی باشد هر آینه لازم رسد که خطی فرض کنیم غیر متناهی و خطی دیگر موازی آن خط اما متناهی و لازم رسد که یکی خط متناهی را ثابت فرض کنیم و دیگری را متحرک بجانب خط غیر متناهی و بالضروره بعد از شروع در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه مبدل شود بمسامته و مراد از مسامته بودن خطیست با خط دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود آن خط دیگر رسد و موازاة ضد اینست و آن آنست که دو خط بهم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلق یعنی خواه دیگر متناهی باشد خواه غیر متناهی و اما اگر خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول بعد از حرکت مسامت او شود و این حکم ضروریست و مسامت مذکوره چون بعد از موازات است پس البته ابتدائی و اولی خواهد داشت چه هر چه نباشد و بعد شود پیدا شدن او را اولی باشد و در صورت مذکوره پیدا شدن مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر



متناهی

در اثبات تناهی ابعاد

متناهی که فرض کنیم ابتدای مسامته را باو پیشتر از و نقطه دیگر هست که مسامته با آن نقطه دیگر مقدم است بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا لا الی النهایه پس اگر خصم قبول کند که در صورة مذکوره اول مسامته است بر وجه طریق مذکور لازم آریم که ثبت و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود بعد از عدم را ابتدا وجود نباشد و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشد و چون ابعاد عالم متناهی باشد عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد است پس چنانکه نهایت هر خط و یا هر جسم جهت او باشد و نهایت عالم نیز جهت عالم بود و مشهور اینست که شش جهت است و این شهرت را دو سبب است یکی وجود اعضای متمیزه در انسان که رأس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند دوم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر بعد برای او دو نهایتست و هر نهایتی را جهتی اما چون ابعاد و امتداد غیر محصور در هر جسم فرض میتوان کرد حق اینست که جهات غیر محصوره باشد و این جهات خواه محصوره خواه غیر محصوره همه مبدل نتوانند شد چه لب زمین شود و بعکس و قدام خلف شود و بالعکس و همچنین هر خط و جسم را از ان وضعی که داشته باشد چون برگردانند جهاتش مبدل شود مگر دو جهة فوق و تحت که مختلف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام در طلب این دو جهة مختلفند چه بعضی بالطبع طالب فوق است و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بعکس مانند آب و خاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او محیط و مرکز باشد با هم در نهایت مخالفت باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند بود و یکی از دو طرف جهة فوق عالم و دیگری جهة تحت عالم باشد و هیچ دو نهایت بغیر از محیط و مرکز با هم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم مضلع مثلا اگرچه دو طرف از ان با هم مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و آن مخالفت منحصر در انسان هم نیست و نتواند بود که دو جسم با هم مباین باشند در وضع و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت چه لازم آید چون متحرک متوجه یکی از ان دو جسم باشد از جهتی مقابل جهة متحدد بجسم دیگر از ان دو جسم که متوجه فوق باشد نه از تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهة فوق و این محالست چه توجه بفوق مثلا جز از تحت متصور نشود و الا فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و یا چاره باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جهات بر شکل کره باشد و تا جایز باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جهات بر شکل کره باشد که محیط او جهة فوق بود و مرکزش جهة تحت و اینکه عالم بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد یکی آنکه مجموع عالم جسم واحد کری باشد دوم آنکه اجسام متعدده باشند که هر یک کری باشد سیوم آنکه جسمی که در این همه جسمها است کری باشد و محیط بر همه جسمها و یا بر جسمها خواه کری باشند

وخواه نه قسم اول بالبدیهه باطل است وقسم دوم باطل نیست اما برای تعیین وتحدد جهتین فوق وتحت کرویت جسم محیط کافیست
پس آنچه محدد جهات مقتضی آن است کرویت جسم محیط است خواه اجسام دیگر کروی باشند وخواه نه پس ثابت شد وجود
محدد جهات یعنی جسمی که نهایت جهتین فوق وتحت باو باشد وثابت شد وجوب کرویت وی واحاطهٔ وی بسایر اجسام
عالم پس ثابت شد که محدد جمیع جهات عالم اوست چنانکه محدد فوق وتحت اوست واین جسم محدد اگرچه بحسب
احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما جهت جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیز
نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی باشد ونزد حکما جسمی که واجب است کرویت وی برهان فلک
اعظم است بسبب تحدد جهات واما سایر اجسام بسیط از افلاک وغیرها شک نیست که بحسب طبع تقاضای کرویت کنند
پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی او را از مقتضای طبیعی بیرون برده او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب ولا
فلا وجمیع اجسام بحسب فطرت بسیط آفریده شده چه مرکب فرع بسیط است وجهت ترکیب مزاج بود فوقیت
بر وجه کیفیات متضاده ووجه مادهٔ منفعله ودر فلکیات وجه هیچکدام متحقق نیست بلکه نوعی از حدس وضربه
از فطرت دلالت کند بر عدم آن لهذا حکم کرده اند بر بساطت جمیع فلکیات وعدم تحقق قاسر در وی پس جمیع
فلکیات بمقتضای طبیعی وعدم مانعی بر کرویت باقی باشند وبر کرویت افلاک دلایل است که از تأمل در
مطالع ومغارب کواکب ولنب اوضاع کلیه سماویه وارضیه ظاهر میشود ودر کتب هیئه بعضی از آن مشروحست
بنوعی که ما را دران شک نماند وحرکت افلاک مستدیر است بطریق حرکت دولاب که کل بجای خود است واجزای
آن متبدل واین نوع حرکت را حرکت وضعی گویند واین از طلوع وغروب کواکب معلوم است لیکن آیا تواند بود
که قبول حرکت مستقیمه کند یعنی حرکت مکانی که متحرک بآن حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود این جای نظر است اما
محدد نتواند بود که حرکت مستقیم کند نه ارادی ونه طبیعی ونه قسری چه حرکت مستقیم ترک جهتی است ومیل بجهتی دیگر پس
موقوف باشد بثبوت جهت وجهت قایم نشود مگر بمحدد واما غیر محدد از افلاک دیگر جهت منع کند بحرکت مستدیره وبعد
از این ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک ارادیست پس باراده خود نتواند بود که حرکت مستقیم کنند چه حرکت مستقیم
منافی مستدیره است واقتضای منافی از بسیط نیاید وهمچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیم کنند چه در
بسیط اراده وطبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه اراده بر وفق طبیعت باشد وپس اما اگر بسببی خارج از ذات
ایشان که غالب وقاهر بر ایشان باشد ایجاد حرکت مستقیم در ایشان کند بر سبیل حرکت قاسره بلا شبهه تواند بود واین

تصحیح

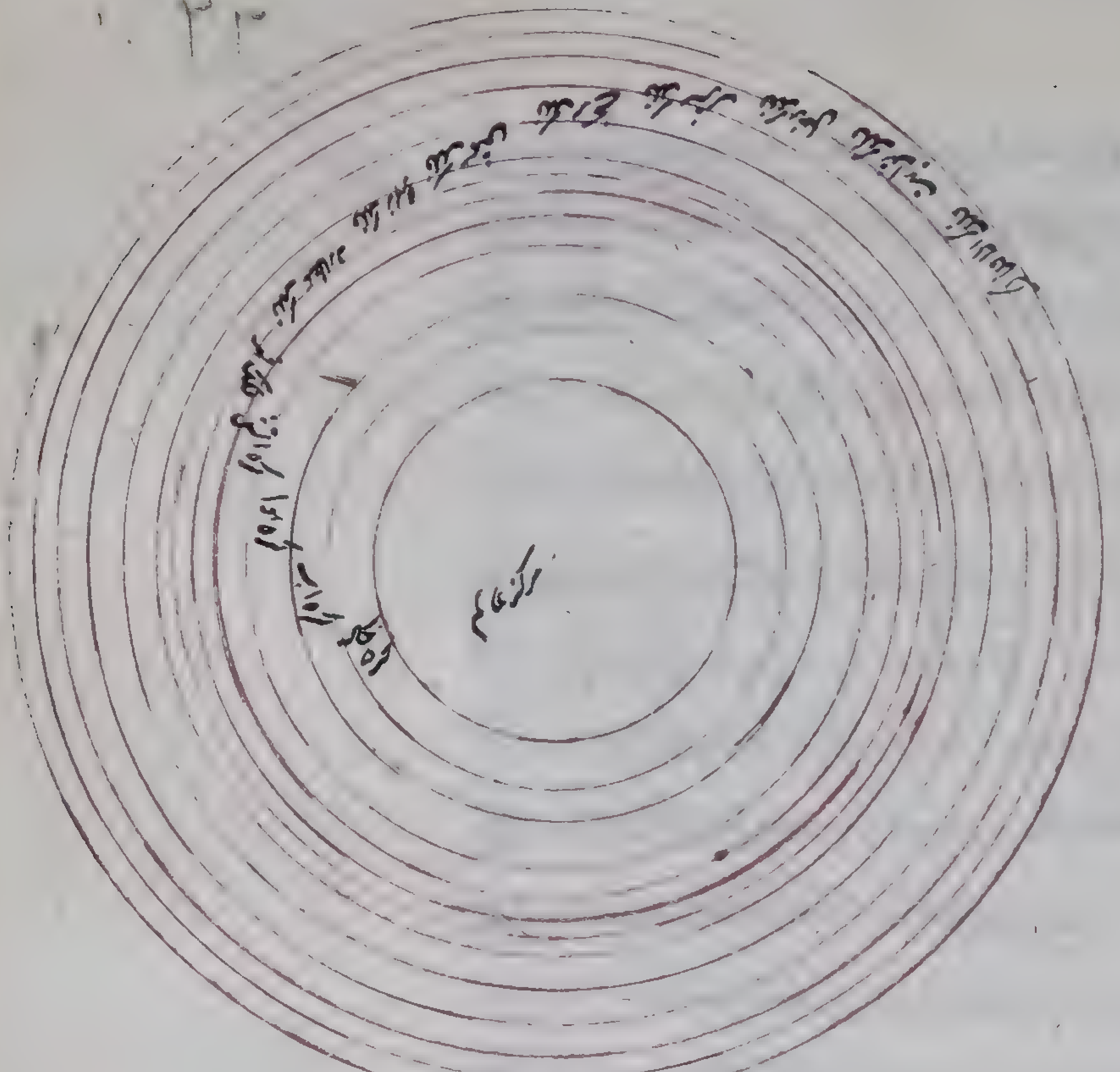
تصحیح باید جمیع معجزات وخوارق عادات متعلقه بسماویات وآنچه در حرکت مستقیم گفتیم جاریست در جمیع امور واحوالی
که مستدعی حرکت مستقیم باشد مثل الخرق والالتیام والتخلخل والتکاثف لا یعجز ذلک

فصل ششم از باب اول از مقاله اولی

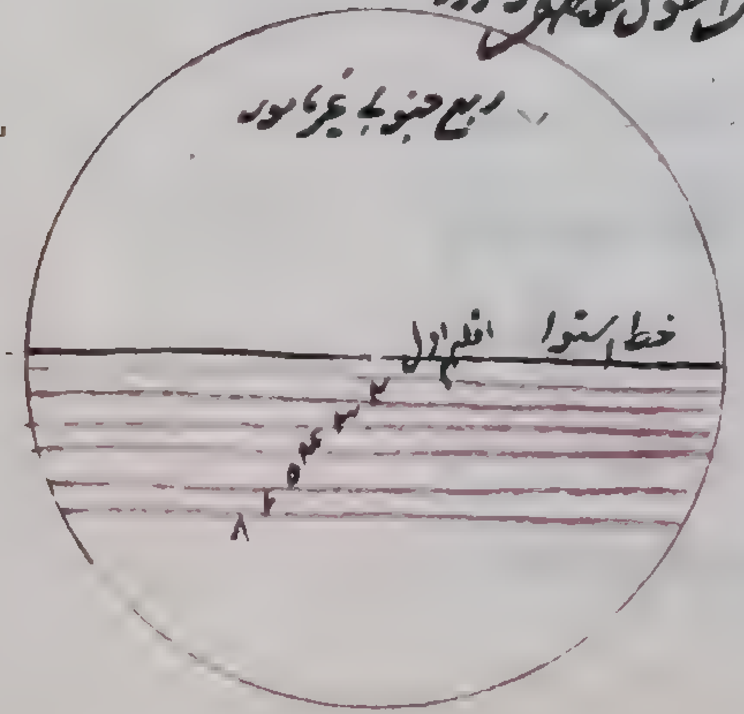
در ذکر عناصر وبیان بعضی از احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب تتبع ووجدان بر چهار گونه است اول نار پس وی آن
عنصر ناریست ومکان او اصلی تحت فلک قمر است بحیثی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است وعنصر نار بحسب
بر کروی نیز که مقتضای طبع بسیط است باقیست چه از آن جهت وبرابر مانعی وقاسری نتواند بود چه در آن جهت منتهی عالم
افلاک است وقسر در عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی برآنند که بر کرویت طبیعی نمانده بسبب [illegible]
ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او واین قول بغایت ضعیف است چه وصول ادخنه بآن سمت مستلزم خرق او ودخول ونفوذ در و
نار وازالهٔ کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما میتوان گفت مراد قایل این باشد که بسبب
از وصول ادخنه بحدود قرب آتش در افتد بر سبیل انقصاص باین سبب جزوی از آتش نزدیک شود بمرکز عالم که مرکز جمیع
کرات عالم است پس از کرویت حقیقی بیرون افتد چه کره حقیقی آن است که نسبت جمیع اجزای سطحش بمرکز در قرب
وبعد یکسان باشد ودلیل بر وجود کره نار ووجود این آتش است در پیشی ووجود او در مرکبات واحتیاج مرکبات
باو پس در حکمت الهی نشاید که او را اصلا وجود نباشد چنانکه سایر عناصر راست ودلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل
کردن این آتشهاست بالطبع بسوی بالا وحق آنکه کره نار در طبیعت با این آتشها یکیست واز آنچه گفتیم روشن شود که کره
نار در طبیعت با این آتشها یکیست واز آنچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر گرم باشد وبعضی بر این رفته اند که از هوا
بسبب حرکت فلک که مجاور ومماس اوست متکون شده وبحسب اصل فطرت عناصر سه بیش از سه نبوده وحق مذهب اول است
چنانکه اشاره بآن شد وکره نار متحرک است بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت ذوات الاذناب ونیازک وامثال
ذلک یعنی ستاره های دنب دار ونیزه دار وغیر آن که احیانا در حوالی کره نار حادث شوند چنانکه ان شاء الله تعالی بیان
شود دوم حار رطب وآن عنصر هواست وبحسب طبع مقتضی کرویت ولهذا بهیئت کره واقع است اما باقی بر
کرویت حقیقی نیست اما السطح محدب لئن که مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره از ذوات الاذناب
ونیازک چه اینها متصل بکره نار شده وداخل در هوا وجهت نار حرف میشوند اتصال آنها بکره نار موجب خلل در
کرویت وی نیست واما السطح مقعرش که مماس سطح آب وخاکست بسبب وجود بلندیها وپستیها در زمین وهمچنین
وجود انجار وعمارات ووجود امواج دریا وکره هوا را چهار طبقه است یکی مجاور کره نار که ممزوج است باجزای ناریه

و در وحدث شول کواکب ذوات الاذناب و نیازک و غیرآن و دوم طبقه هوای غالب که در اجزاء عنصر غریب بغایت
کم بود و در وحدث شول شهب یعنی کواکب جهنده سیوم طبقه زمهریرست که در کمال برودتست بسبب مجاورت
آب و زمین و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردد و در وحدث شول سحاب و رعد و برق چهارم
هوای مجاور ارض و آن که او می رسد اثر شعاع منعکس از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله عنقریب
بیاید سیوم آب در رطب و آن عنصر آبست و محیط قریب به ربع زمین و دریای بزرگ که دریای محیطش خوانند و دریاهای
دیگر متصل با دست عبارت از کره آبست و آن کره الیست تمام و با وجود تمام سطحی او نیز بکرویت حقیقی
بانو نیست بنابر [illegible] که مذکور شد چهارم [illegible] پس و آن عنصر خاکست و واقع بهیات کره مصمت بر مرکزش
مرکز عالم و او را سه طبقه است اول طبقه که محیش گردد در و اجزاء وادخنه و در حدوث شول جبال و معادن و نباتات
و حیوانات متولد و دوم طبقه طینیه که ممزوج است با آب سیوم طبقه ارض صرف که محیط است بمرکز و گفته اند که در
نهایت لطافت و شفافیت چنانچه بعض از اکابر حکایت کرده مشاهده خاک از بعض قنوات که بدست حس
آن میکرده اند و بوزن در می آمده اما مرئی نمیشده و این کره ارض واقعست در میان کره آب چنانکه قریب بربع
او از آب برآمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع مسکون عبارت از آنست و آن ربعیست مستطیل طولش
از مغرب بمشرق و عرضش از خط استوا که دائره ایست بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که مسامت قطب
شمالی باشد چه زمین از قطع دائره استوا و مد و نقطتی ذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی نسبت بوسط معموره گردد
بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول هر یک بقدر نصف و عرضش بقدر ربع دائره عظیمه و ربع جنوبی یکی
فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی یکی و ربع فوقانی شمالیست که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند که چون
اوج آفتاب شمالیست و حضیض در جنوبی کره آب بسبب قرب آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی
منکشف کرده و دوقتیکه حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمال شود تواند بود که ربع شمالی با آب فرو رود و ربع
جنوبی از آب بیرون برآید کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر که
مجموع سیزده کره اند بعضی محیط بر بعضی و مجموع عالم جسمانی کره ایست بزرگ مرکب از سیزده کرات ثلثه عشر نماید
استعانت از همین شکل که آن صفحه جنبست میتوان نمود و این ربع معمور بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب
قرب و بعد منقسم بهفت قسم شده که هر قسم را اقلیمی نامند و طول هر اقلیم از مغربست تا مشرق و عرضش چندانکه

درازی



درازی روز نیم ساعت تفاوت کند بیان تشنا آنست که
در مواضع خط استوا بسبب آنکه افقش بهر دو قطب
معدل میگذرد و جمیع دوائر صغار که موازی معدل
النهارانند و آنرا مدارات یومیه گویند بقطع افق
منتصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت
از دو حصه مدار یومیست که یکی تحت افق و دیگری
فوق افق باشد همیشه با هم برابرند پس همیشه روز
و شب در آن موضع با هم برابر باشند و هر موضع که
از خط استوا در بلاد بعیده دوره ربع افقش مایل
شود شمالی و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب
جنوبی منخفض گردد و قوس اللیل و قوس النهار
مختلف شود قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود
و قوس اللیل خوردتر و در مدارات جنوبی بعکس این و موضع هر چند دورتر بلاد از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود
پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود هر چند بطرف شمالی روند در روز شمالی از دوازده ساعت
بیشتر و شب کمتر شود تا بجائی رسد که اطول ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقالیم
باشد در عرض نزد جمهور و آن موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته و بجهت قلت اعتبار نکرده و بعضی اعتبار
آن قلیل نیز کنند و آخر عمارت را آخر اقالیم گیرند و همچنین در مبدء اقالیم در عرض نیز اختلاف شده نزد جمهور در مبدء
اقلیم اول موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازی اطول ایامش دوازده
ساعت بود و آنچه ما بین خط استوا را قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگر آن عمارت
قلیل را اعتبار کرده مبدء اقلیم اول را از خط استوا گیرند و در مبدء و منتهای سایر اقالیم
اختلاف نیست و هر اقلیم تا اقلیم دیگر نصف ساعت تفاوت کند و صورت اقلیم از این شکل
متصور شود اما یعنی اینکه مرکز ارض مرکز عالم است آنست که کره ارض در وسط حقیقی
کره عالم واقعست بحیثیت که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزله



مرکز عالم است چه کره ارض را نسبت بافلاک قدر محسوسی نیست و حکم نقطه بیشی ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط
حقیقی عالم است آنست که قمر گاه و در هر وضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف گردد و مقابله حقیقی آن است که با هم متقاطر
شوند یعنی شمس بر یکطرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر آن قطر و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره گذشته
باشد و چون سبب انخساف حایل شدن ارضست میان شمس و قمر پس ارض باید که در میان طرفین قطر مذکور باشد پس هرگاه
در هر وضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد باید که ارض در میان طرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این بتقریر
تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که قطر جمیع اقطار عالم است و از همین دلیل ظاهر شد که کره زمین متحرک بحرکت مستقیمه
که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند که زمین متحرکست بحرکت مستدیره
غربیه و حرکت شرقیه کواکب را بحرکت یومیه ثابت است و طلوع و غروب متحقق با آن انکار نموده اند و طلوع و غروب
کواکب را نسبت بحرکت ارض داده و پنداشته که کواکب را با حرکت خاصه غربیه که دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست
ممتنع است و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفین هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است چنانکه در حرکت
مورچه در سطح آسیا دانسته شد و دلیل بر فساد این مذهب یعنی حرکت مستدیره ارض دو چیز است یکی آنکه اگر ارض را بالذات
حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزاء او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشند چه منافات میان حرکت مستقیمه
و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر باشند از مبدا واحد ضروریست دوم آنکه اگر کره ارض متحرک باشد مثلا بطرف
مشرق و تیراندازی بقوت معینه تیری اندازد یکمرتبه بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع
از حرکت ارض باشد حرکت غربیش اسرع از حرکت شرقیه نماید و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت
غربیش بغایت سریع نماید و اگر ابطا باشد حرکت غربیش شرقیه نماید و همه اینها خلاف واقع است و نتوانند گفت که شاید
هوا متابعت کند با ارض چنانکه کره نار متابع فلکست نزد جمهور چه حرکت بر سبیل متابعت در عنصر بی شعور نتواند بود مگر
بر سبیل تشبث و تشبث محیط بر محاط معقول نتواند بود بخلاف تشبث محاط بر محیط و حق آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که دو حجر
مختلف در صغر و کبر را که از یکموضع بر هوا اندازند در یکموضع بر زمین نتوانند آمد چه تحریک محرک واحد بقوت واحده مر کبیر را
کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوت مر صغیر را اما اینکه شاید هوا باخذ الهوا متابعت کند اصلا معقول نیست چه تشبث
محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر جزیکه مماس او هم نیست چگونه صورت تواند بست فصل هفتم
از باب اول از مقاله اولی در بیان انقلاب و استحاله عناصر هر یک از عناصر منقلب شود بهریک از ثلثه باقیه بی واسطه
یا بواسطه پس هر یک یعنی در بعض منقلب شوند بآن دیگری بلا واسطه و بدیگری بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار منقلب شود بهوا
بیواسطه

در انقلاب [illegible]

بیواسطه و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بیواسطه شش صورت است انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب
بیک واسطه چهار صورت انقلاب نار بآب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب بدو واسطه دو صورت است
انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده صورت بیش نیست و هرگاه انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب بواسطه
محتاج باثبات نیست و دلیل بر انقلاب بیواسطه مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای برافروخته
از هیزم و چراغ و غیر آن چه هیزم و روغن لامحاله آتش شوند پس اگر آتش هوا نشود بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج اضعاف
مضاعف شود پس لامحاله شعله بتدریج منفصل شده منقلب میگردد بهوا و نتواند بود که شعله منفصل شده همان آتش باشد
و بسبب صرافت مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که آتش چراغی که در زیر خیمه برافروزند جانبی از خیمه را بسوزاند و حق
آنکه هر چه سبب مرئی شدن اوست پیش از انفصال بعد از انفصال نیز باقیست و معلوم است عدم طریان مزیل آن و اما نار
از آن و اما انقلاب هوا بآتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را هرگاه سد مسامات و منافذ کنند بنوعیکه هوا از وی
داخل نتواند شد و مبالغه تمام در دمیدن آن نمایند هوائی که در اوست همه منقلب گردد بآتش بحیثیکه آهن را
نرم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا بآب معلوم است بتجربه که چون طاسی بر قطعه از یخ بگذارند قطرهای آب
بر سطح طاس نشینند و هر چند پاک کنند بار دیگر نشینند و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت
طاس که مثل آن در جمد و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر نیست مگر چیزیکه در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود
بآب چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب بالطبع میل ببالا نکند و اگر چنین نبودی حدوث این صورت از آب
گرم اولی بودی و نتواند بود که اجزای مائی در هوا بوده و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند چه گاه باشد که معلوم
باشد عدم اجزای مائی در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص در آفتاب و بر
تقدیر وجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشیند و بر تقدیریکه نشیند متتالی و بی فاصله زمانی ننشیند و اما انقلاب
آب بهوا معلوم است از تخلخل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن و اما انقلاب آب بارض مشاهده است
از بعض سنگ مرمر از آب جاری چنانکه در چشمه مراغه و غیر آن و اما انقلاب ارض بآب معلوم است نزد اصحاب عمل اکسیر
که احجار صلبه را بحیله آب کرده اند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی و اما استحاله یعنی قبول کردن هر یک کیفیت
دیگری را معلوم است از گرم شدن آب از آتش و هوا و همچنین گرم شدن خس از حرارت و سرد شدن هوا از آب و همچنین حجاره و
خاک و اما استحاله آتش معلوم است از آنکه تابش شعله ضعیف در هوای بغایت سرد بحیثیکه انگشت در دست نتوان نگاه داشت

دکاه باشد از غایت سرما فی الحال منطفی گردد و بعضی از قدما انکار استحاله و انقلاب عناصر کرده اند و قایل شده که عناصر هم بهم
مخلوطند بلکه سایر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و ثمر و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج که اکثر طبایع بارز و غالب باشند و دیگرها
کامن و مغلوب و حکم تسمیه بر بارز غالب است پس تواند بود که آنچه اکنون آبست مثلا وقتی دیگر نار یا لحم یا ثمر یا غیر آن شود یعنی
که اجزای یکی از طبایع که در مکمونست ظاهر شود و در آن وقت مسمی بآن اسم گردد و همچنین آبی که وقتی سرد است و وقتی دیگر گرم گردد
بسبب آنکه اجزای حاره در آن که در مغلوب بود غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله نیست نفوذ اجزای حاره است از جسم حار
در جسم بارد یا نفوذ اجزای حاره است از جسم بارد در جسم حار و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را چنین دانند
که اجزای صغار از جرم نار منفصل شود و در جرم آب نفوذ کند و این هر دو مذهب در غایت سخافت است چنانکه بر
صاحب طبیعت مستقیم پوشیده نیست و ادله جزئیه که بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست که ابهام آتش که در وقت
اشتعال هیزم از او منفصل میگردد یا آنچه در ظاهر و باطن اخگر بعد از انطفای شعله تمانده معلوم است بالضروره که نتواند
که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق او نکند و بشکستن و سائیدن ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث
حرارت بسبب حرکت به وجهی در کمال باشد بی نفوذ اجزای ... مانند دو چوب خشک که بهم سایند گرم گردد و گاه باشد
که محترق شود **فصل هشتم از باب اول از مقاله اولی** در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات از اجزای
عناصر اربعه چون متصغر شده باهم برآمیزند صورت هر یک بعداد کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند و هم از هم متاثر شوند
و طرافت کیفیت هر یک شکسته شود از مجموع کیفیتی متوسط میان ایشان پیدا شود بحیثی که طرافت نسبت بحرارت برودت نماید
و نسبت ببرودت حرارت و نظر برطوبت یبوست و نظر بیبوست رطوبت و این معنی معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد
بیکدیگر که آب فاتر یعنی نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت باهم بودن طرافت هر یک شکسته شود
و بهم نزدیک شوند و جهت وحدت میان ایشان پیدا شود و تخالف بیگانگی بآشنائی مبدل گردد لامحاله مجموع مستحق صورتی
شوند چنانکه اول هر یک صورتی داشتند که مناسب بیگانگی فعل و تاثیر میکرد این صورت بر وفق یگانگی کار کنند و چنانکه
صورت اول کار هر یک بیشتر مخالفت کرد کار هم از این صورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح آن کیفیت متوسط
متشابهه را مزاج و این عناصر متصور شده بصورت وحدانی را مرکب تام خوانند و اگر آن کیفیت متوسط بحیثی نشده باشد
که مستحق فیضان صورت علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ و بخار و دخان و امثال آن و مرکب تام اگر
صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار ترکیبی گردد اما اغتذا و نما از وی صادر نشود آن مرکب را معدنی خوانند و اگر مصدر

در کیفیت حصول مزاج

نما

نما و اغتذا نیز شود اما مبدء حس و حرکت ارادی نشود مرکب را نبات و صورتش را نفس نباتی خوانند و اگر با اینها مبدء حس و حرکت
ارادی نیز شود مرکب را حیوان و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه خوانند و دلالت این صورت
ثلثه یعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشند در کمال و نقصان هر کدام کمالش بیشتر کاملتر و هر چه اثرش
کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان این صور بسبب استحقاق کیفیت متشابه امتزاجیست پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب
اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود بتفاوت در نسبت که منشا جهت وحدت و مبدء یگانگیست
پس هر مزاج که نسبت به وحدت بیشتر بود حدوث نزدیکتر و صورت فایضه باستعدادش کاملتر و هر چه نسبت به او کمتر باختلاف و تضاد مایلتر
و صورت فایضه بحسب او ناقصتر و منشا نسبت به قرب اجزاء عناصر است در کمیت و کیفیت هر گاه در کیفیت تساوی و مقدار تاثیر
و تاثر بیکدیگر و اگر فرضا بمرتبه تساوی رسند آن مزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هر چند
نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی یا اعتدال حقیقی نزدیکتر باشد و مزاج معتدل را معنی دیگر هست که آن را معتدل طبی خوانند و آن
چنان است که در مزاج هر نوع از انواع موالید آنقدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار آن بر وجه اتم در کار است حاصل
بوده باشد و آن لامحاله موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال
طبی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند یعنی و خروج از اعتدال طبی در هر نوع تا زایل شود بمرتبه که اگر
از آن در گذرد آن نوع محفوظ نتواند بود پس ما بین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و ما بین مرتبه تا زایل مذکوره را که لامحاله
مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند **فصل نهم از باب اول از مقاله اولی** در احوال مرکبات ناقصه
و آنچه از آنها حادث شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشند و ما سایر مرکبات تامه یعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق
نفس بر صورت ایشان رفته احوال ایشان در باب دوم بیان کرده شود انشاء الله بدانکه اکثر مرکبات ناقصه و آنها را کائنات
جو نیز گویند بسبب آنکه اکثر در مابین زمین و آسمان حادث شوند مانند قریبست ببخار و دخان باشد که حقیقت مرکب
ناقصه چه بخار اجزای مائیست که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت کرده و ممزوج باجزای هوائی شده مایل بعلو شود
و دخان اجزای ارضی که با آن اجزای ناری متکون از هوا مخلوط گشته میل ببالا نماید و پیشتر مذکور شد که هوا مجاور ارض
و ماء که کسب برودت از مجاور خود میکند هر چه طبقه ایست یکی آنکه اثر شعاع منعکس با و برسد و برودت مکتسبه باقی نمی ماند و نام
طبقه زمهریریه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بحرارت برودت مکتسبه قریبست پس هرگاه بخار متصاعد گردد لامحاله
بسبب حرارت لطیف شده بطبقه زمهریریه رسد از برودت متکاثف گردد و سحاب عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف
اجزای مائی از اجزای هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد و باران عبارت از آن بود و اگر برودت بغایت شدید

در احوال مرکبات ناقصه و احوال آثار

بود اجزاء آنها بعد از انقضای و پیش از اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود و برف عبارت از آن باشد و اگر برودت شدید
باشد اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزاء ابر کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد
و بسا که چون اجزای ابر از اجزاء هوائیه بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب
شدت تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود در اثنای حرکت اجزای آن بسبب شدت تکاثف تقبیل حرارت مکتسبه از حرکت لطیف
شده منقلب بهوا گردد و چنین در حرکات باد حادث شود چه باد عبارت است از هوای متحرک و سحاب با آنکه بارش کند مرتفع
گردد و گاه باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور را متحرک ساخته باد حادث شود یا آنکه اجزای آن منقلب بهوا
شود و گاه باشد که بسبب حدوث علامات تخلخل یا تکاثف بود که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاده شدن مقدار
جسم باشد بی آنکه اجزای جسم زیاد شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام
و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل شود هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند
و منجر بهبوب ریاح گردد و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود
و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه بسیار است و از جمله آنکه چون شیشه گلاب زن را بسیار بمکند و دهن او را بسر
آب سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه پیش از مکیدن اگر سرنگون کنند داخل نشود و این نیست مگر بسبب آنکه مکیدن بسیار
از هوا بیرون کند و اندک هوائی که مانده بنابر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرا گیرد و چون متصل با آب
شود برودت طبعی آب تکثیف او کند بمقدار اصل حجم خود نماید و بنابر امتناع خلا آب بخلاف جهت طبعی خود حرکت کند
قدری عود داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل نگشته در فیق؟ و باستحکام طبعی خود باقیست برودت
آب تکثیف او نتواند کرد تا بسبب دخول آب تواند شد و اعتراضی که بر این دلیل میکنند اگر شیشه مذکور را با سیخک بر سر
آب گرم سرنگون کنند باز آب داخل او شود و حال آنکه برودت تا موجود نیست که تکثیف تواند کرد باطل است چه اگر برودت
بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیست موجود است و او؟ بلکه که مقارن او است علت تکثیف
تواند شد چه حق این است که فعل در عناصر منسوب بصورت است نه بکیفیت و آنکه دلیل امتناع خلا بعد از این خواهد آمد
انتهی و نوعی از ریح باشد که آن را سموم گویند یعنی متکیف بکیفیت سمی و بعضی آن بود که از شدت شمس منعکس محترق شود و کیفیت
سمی بهم رساند چنانکه در بلاد بوادی گرم سیر و یا مرور بر اراضی حاره کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد که بسبب حدوث
ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر برخورده پیچیده شوند و گرد و غبار از زمین یا در پنهان پیچیده و چنین هم
باهم مصادم باشند و از جهت دیگر راه بدر شدن نیابند ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و این را گردباد خوانند و گاه باشد که بخار

متقاعد

متقاعد بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریریه نرسد بلکه در همین طبقه اخیره هوا که قریب بزمین است سرمای باو برخورد و اگر بسیار باشد
متکاثف شده ابر منعقد شود متقاطر گردد و در کوهستانات اکثر این بسیار مشاهده میگردد و گاه باشد که ابر منعقد نشود
و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شده فی الجمله درنگ کرده باد حرارت مرتفع گردد و میغ عبارت از آن باشد و در بلاد رطبه بتخصیص
قریب بحر بسیار این صورت واقع شود و اگر بسیار نباشد و تا شب بماند و از برخوردن برودت لیل اگر برودت کم بود
شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد و آن سفیدیها باشد که در وقت صباح اکثر بر روی گیاه و برگها که بر روی
زمین ریخته باشد مرئی شود و نسبتش بشبنم چنین است نسبت برف با باران و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد مخلوط
باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد و سحاب منعقد گردد دخان در میان سحاب محبوس شود و اگر حرارتش باقی بماند میل
بصعود نماید و اگر زایل شود بسبب برودت و ثقل اجزای ارضیه میل بسفل نماید و لامحاله در حالت صعود یا نزول تمزیق
سحاب کند و صولتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن دخان بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد
مشتعل شود و منطفی گردد برق باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد
و بود از آن گاه باشد لطیف شود و اگر بجسم متخلخل منفذ داری برخورد در منافذ او نفوذ کند و احراق در آن نکند و اگر
بجسم مندمج صلب رسد ویرا بگدازاند پس اگر بکیسه زر رسد زر بگدازد و کیسه نسوزد الا ما احترق من الذوب و گاه باشد
بهمان کثافت و غلظت باقی بماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیدکه دکا اما قوس قزح
بیان تفصیل سببش بغایت مشکل است بتخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالیش آن است که ضوء نیر اعظم است
در اجزای رشیه صقیله مائیه واقعه در هوا بهیأت استداره که در عقب آن جسم تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم
آئینه پیدا کند و بتجربه معلوم شده که ریزهای آئینه حکایت لون و ضوء کند اما حکایت شکل و صورت نتواند کرد و سبب
اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات آن اجزاء تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از نیر
یا ترکیب میان ضوء نیر و الوان مختلفه غمام و حدوث این صورت از اجزای مذکوره بعید نیست اگر ابر در خلاف نیر
نرکی؟ و متوجه قرص آفتاب شود بحیثی که نظر نتوان از ما؟ بر حاجب منعکس آفتاب شود هر آئینه الوان عجیبه مشاهده
تو کرد که شبیه قوس قزح تواند شد و نزدیک باین قوس قزح است امر هاله چه حدوث هاله از ارتسام ضوء
قمر باشد در اجزای رشیه متصغره صقیله مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی نیر و بسیار اتفاق افتد که دو دائره یا هاله
از اجزای رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی و در بعضی حالات متعدده مشاهده شود بر هیأت دو ابر که
بعضی محیط باشد بر بعضی و از بعضی دیدن هفت هاله با هم منقول شده و بر سبیل ندرت اتفاق افتد که هاله در حوالی شمس

بنزمرتسم شود و شیخ ابو علی سینا حکایت مشاهده اینحالت کرده اما شهب و نیازک و نظایر آن سببش آنست که هرگاه
دخان متصاعد کردد و در طبقهٔ زمهریریه محتبس نشود و بجاوز نماید پس اگر لطیف باشد چنین بطبقهٔ دوم هوا رسد که فی
الجمله مجاور نار باشد و کره نار دارد حرارت نار از آن در وی تاثیر کند و مشتعل شود و چنین بغایت لطیف است زود منقلب
بنار صرف شود و بزیر نیامد و کردد و چنان نماید که منطفی شد و اینرا شهاب کویند و اینکه می نماید که کویا حرکت کرد
برای آنست که اول آنطرف که بکره نار نزدیکتر باشد مشتعل کردد و شعله از آن بهیئات کوکب نماید و چنین بسیار لطیفست
هرجا که مشتعل شود مکث نکند و فی الحال موضع متصل بآن موضع مشتعل شود و همچنین تا بآخر رسد اگر مشاهده شمع کشته
که هنوز دود در سر دود شته باشد و در زیر چراغ بکیرند چنانکه آن دود بشعله متصل شود کرده باشی و دیده که شعله چگونه در آن دود
سرایت کند و میرود تا فتیله شمع کشته مشتعل کردد هر آینه شک بصدق این قضیهٔ مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در
طبقه دوم مشتعل نکردد بلکه بطبقهٔ اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود بلکه درنگ کند
و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کند و بشکلهای مختلف واقع شود و کاه باشد که بهیئات کیسو فرو هشته نماید و آنرا
ذو ذوابه کویند و کاه بصورت ذنب باشد و آنرا ذو ذنب خوانند و کاه بشکل رمح نماید و آنرا نیازک کویند و حیانا
باشکال دیگر نیز مرئی کردد و اگر مادهٔ دخان متصل بارض باشد شعله تا بارض رسد و آنرا حریق کویند و کاه باشد که اجزا
حادث شده در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات راه تصاعد نیابد و در زمین محتبس کردد و چون فی الجمله مکث
نماید بسبب مجاورت ارض میل ببرودت کند و منقلب بآب شود و چون بسیار کردد موجب شکافته شدن موضعی
از ارض شود و انبعاث عیون از آن باشد و شک نیست که فرو رفتن بارانها و برفها آب شده در مسامات زمین موجب
از دیاد این صورت باشد لهذا اکثرت برف و باران سبب زیادتی آب عیون و قنوات کردد و قلتش سبب قلت
آن شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ باشد مسامات زمین بغایت مسدود بود بسبب قوت میل اجزا
دخانیه محتبسه بخروج و عدم قبول ارض انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود و اگر اجزاء دخانیه محتبسه در موضعی
از اراضی را طول مکث در ارض روی دهد لا محاله بتدریج باهم مختلط شده مزاج حادث شود و سبب حدوث معدنیات
کردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل یشم و بلور و زیبق و امثال آن حادث کردد و اگر دخان غالب
بود امثال ملح و زاج و نوشادر و کبریت متولد نماید و از اختلاط بعض از این اجسام ببعض چون زیبق با کبریت
باختلاف اجسام و مقادیر و چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال آن حادث شود فصل دهم از باب اول
از جملهٔ اولی در بیان احوال مشترکهٔ اجسام بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهت خصوصیت
شکل

جمادات ارضیه را و حیوانات را ازینه دارم
و شخص انسان ذات اسیر دارم

مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت و مر اجسام را احوالی دیگر هست که هیچگونه خصوصیت را در عروض آن مدخلیت نیست
بلکه جسم از حیثیت جسمیه مطلقه معروض او شود و از آنجمله مکان است و مکان در لغت و عرف عبارت از چیزیست که جسم
دیگر بر او قرار گیرد و امثال ذلک اما بحسب اصطلاح علی اختلاف منهم اند در حقیقت آن و همه متفقند در آنکه مکان باید چیزی باشد
که چهار امارت در او مجتمع بود یکی آنکه ماوی متمکن باشد و بزیاده شدن او زیاده و بکم شدن او کم شود و لازم اینمعنی است
که دو جسم باهم در یک مکان نتوانند بود دوم آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از وی بمکان دیگر و لازم
اینمعنی است امکان وقوع حرکت در وی سوم آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت بآن توان داد کما یقال
الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه باهم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره معتبره در مکان
سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که کویند مکان هر جسم فضائیست موهوم که جسم در او کنجیده چون فضای درون
کوزه برای آب و آنرا بعد موهوم کویند و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید اما در خارج موجود نباشد و اینمذهب بحسب
ظاهر باطل می نماید چه مکان بحسب خارج قابل زیاده و نقصان است چه مکان جسم بزرک لا محاله زاید است بر مکان جسم کوچک
و اینمعنی زیادتی و کمی بحسب توهم محض نیست چه عقل حاکم است بر زیادتی بودن مکان جسم بزرک بر مکان جسم کوچک در خارج
و در نفس الامر اگر چه ما تصور و توهم آن مکان نکنیم و شک نیست که هر چه قبول زیادتی و نقصان بحسب خارج کند معدوم
در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید نصرت این مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیق حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم
بودن آن مطلقا در خارج نیست بلکه منشأ انتزاع در خارج دارد و هر چه قابل زیادتی و نقصان باشد بحسب خارج
وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشأ انتزاع کافیست و اینرا احتمالیست معقول در امر مکان اما این
راحت کن نیستند چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه ما کفته ایم منتزع شود از وجود عالم
مذهب دوم منسوب است بافلاطون و حکما اشراقیین و بیان اینمذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مکر
در اینکه ایشان قایلند بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان اینمذهب یعنی بعد موجود در خارج را
شیخ ابو علی سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر را در آن کنجایش شک باقی نماند و ظاهر نیست که اگر نسبت اینمذهب
بافلاطون و سایر مشراقیین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه و راجع شود
بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیم مذهب ارسطو و ابو علی و سایر مشائین است که کویند مکان
جسم سطح باطن جسم دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد و آن سطح باطن مماس کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون کوزه برای

آب و بر این نیز اعتراضات کرده اند اما همه مندفع است مگر اینکه بنا بر این مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط
بر کل اجسام که محدد باشد در مکان نتواند بود و شیخ در شفا التزام این معنی نموده گفته که واجب نیست بودن هر جسم در مکان
بلکه آنچه واجب است آنست که هر جسم را وضعی باشد که بسبب آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه عامه
حکم میکنند بحصول هر جسم در مکان بنا بر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان و نزد قائلین ببعد
هر جسم را مکانیست طبیعی که هرگاه در وی حاصل بود تقاضای سکون کند در او بالطبع و هرگاه از او خارج بود تقاضای حرکت
کند بسوی او بالطبع و نزد قائلین بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیز طبیعی است بکیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان
مفهومیست اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان اوست و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی
او وضع او و بیشتر از طائفه اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در و نباشد
محال است اما بیشتر قائلین بسطح بسبب آنکه اگر سطحی باطنی بهم رسد که مماس بسطح متمکن نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید
و وجود بعد نزد ایشان محالست و اما نزد قائلین ببعد بسبب آنکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسمی در او حرکت
نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکتیست بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند شد چه حرکة لامحاله در زمانی واقع
شود و هر حرکتی که در زمان واقع شود قابل آن است که در زمان بیش از آن واقع شود و بطیتر باشد و در زمان کمتر
از آن واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی نباشد که تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطوء کند هر آینه وقوع
حرکت در زمانی اولی از زمانی ترجیح نتواند شد لازم آید که مکان نبوده باشد چه یکی از امارات مکان امکان وقوع حرکتست
در او پس خلف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکة است و حرکة خروج جسم است از قوه بفعل بر سبیل
تدریج بیانش آن است که جسم هرگاه بر حالتی که او را ممکن است حاصل نباشد پس حصول آن حالت برای او اگر دفعی باشد
آنرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد که اینمعنی را کون و فساد گویند چون حاصل شدن صورت هوائی برای آب و زایل شدن
صورت مائی از آب چه حصول صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب چه ماء آب صورت مائی بگذارد
و صورت هوائی بردارد و این هر دو معنی در آن واحد حاصل شود که دفعی عبارت از آن است چه اگر در دو آن حاصل شود
لامحاله در مابین آنین وقتی فاصله شود چه تتالی آنات محالست و چون میان زوال صورت مائی و حصول صورت هوائی
فاصله زمان حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورت بود و گاه باشد که حصول دفعی امری معین نداشته باشد
چون حصول مماسه و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان حرکت جسم موصوف

بلا مماسه

بلا ترجیح باشد و آن محالست و چنین در خلا اعنی
مکان خالی از شاغل حرکت
محقق ص

بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لا مماسه بمماسه دفعی باشد نه تدریجی و اینمعنی را از حیثیت دفعی بودن نام نمی بنود و اگر حصول
آن حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در وی حاصل نبوده باشد اینمعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند
و سبب تدریج در حصول آنست که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالت
مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هرگاه جسم خواهد که در اینی حاصل شود لامحاله میان آن این و میان اینی که بالفعل
دارد اینهای بسیار واسطه شود چه این نسبت جسمیست بمکان و مکان جسم هرچند بود در مکان اول باشد که انتقال جسم
از مکان اول بمکان دوم بیک دفعه ممکن نشود چه جسم چیزیست ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزو بعد
جزو می تواند بود و بقدر هر جزوی که از مکان اول بیرون شود جسم را مکانی دیگر حاصل شود و این اول مبدل شود
باینی دیگر و همچنین تا بتمامه از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و معنی تدریج همین باشد و همچنین در
صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه از برودت و مرتبه از حرارت مراتب بسیار ضعیف از هر مرتبه نیز متوسط
است که چون آب از آن مرتبه برودت بیرون رود تا طی آن مراتب کرده نکند ممکن نشود او را تلبس بمرتبه معینه از حرارت
و همچنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورت انقلابست چه میان صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورت دیگر
متوسط نیست که تلبس آن متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکة گفته که حرکة کمال اول ما بالقوه است من حیث انه بالقوه
و بیانش آنست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوت و امکان وی باشد حصول آن حالت برای وی پس اگر آن جسم بحیثیتی
که فاقد آن حالت است طالب وی نیز نباشد لامحاله این مرتبه کمالی نبود بلکه نقص وی بود کمال در نسبت بحالت مفقوده
چیز بود یکی حصول آن حالت و دیگری طلب حصول آن حالت و سلوک طریق وی و روشن است که ثانی مقدم است بر اول پس
کمال اول وی باشد از همین حیثیت که بالقوه آن جسم است حصول آن حالت برای وی و چون حرکة حصول حالتیست برای
جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات مندرج در تحت مقولات عشر پس حرکة لامحاله در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله
چه حرکة در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکة در ذاتیات جایز نیست چه تمامیت شیء بذاتیات
پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء او را حاصل نباشد آن شیء آن شیء نخواهد بود و چون آن شیء نباشد صادق نیست که آن شیء
بسوی ذاتی خود حرکة کرده و وقوع حرکة در مقولات عرضی جایز است و در چهار مقوله از آن واقع اول مقوله این چون
حرکة جسم از مکانی بمکانی و این را حرکة اینیه و حرکة مستقیمه نیز گویند دوم مقوله کیف چون گرم شدن آب چه سخونت برای آب
حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و استحاله نیز گویند سیم مقوله وضع و بیان حرکت در مقوله وضع آنست

که نسبت اجزاء جسم با امور خارجه از آن جسم متبدل شود و جسم از آن وضع و مکان که دارد بیرون رود چون حرکت دولاب و حرکت
چرخ و امثال این را حرکت وضعیه و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت در کم آن است که جسم را نه باشد مقدار
او متبدل شود با مقداری بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل و در صورت نمو کردن جسم و یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف
و در صورت ذبول کردن نموست و امثال این را حرکت کمیه گویند اگر سوال کنند که وقوع حرکت کمیه در صورت تخلخل و تکاثف
که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بی زیاده شدن و کم شدن اجزاء جسم معقول است اما در صورت نمو و ذبول که زیاده
شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاده شدن و کم شدن اجزاء متصور نیست چه جسم با تصل و انفصال منعدم گردد
و جسم دیگر با آن شخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم توان کرد جواب دیگر که جسم بمعنی ماده غیر جسم
بمعنی نوعست آنچه متبدل است جسم بمعنی ماده است و آنچه باقیست جسم بمعنی نوع مثلا انسان شخصه معینه در حالت نمو از همین
حیثیت که فردیست از افراد کلی که نوعیست از جسم مطلق باقیست با شخص و از همین حیثیت که فردیست از افراد جسم
مطلق که مقوم و جنس نوع کلیست متبدل است و غیر باقی با تشخص بلکه هر لحظه شخص او متبدل شود بشخص دیگر و تشخص کلیه
از همین حیثیت که شخص کلیست باقیست و اصلا متبدل نشود و اوست که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در قوام کلیه معتبر است
جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص و تبدل جزء هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست
اما وقوع حرکت در باقی مقولات عرضی بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکت واقع شود به تبعیت حرکت
در یکی از مقولات اربع خواهد بود بدانکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض و حرکت بالذات
آن بود که چیزی را که موصوف بحرکتست از میم حرکت در واقع قایم باو و صفت او باشد چون حرکت کشتی در دریا و حرکت بالعرض
آن بود که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قایم باو نبود بلکه قایم بمقارن و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه
و حرکت چون امریست حادث چاره است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود و الا
هیچ جسم در وقتی خالی بالطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه هر جسم که متحرک بود چاره او را از محرک
بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس چه از همین حیثیت که تحرک منسوب است اگر مقارن شعور و اراده
بود او را نفس خوانند چون مبدء حرکت ارادی حیوانات و الا طبیعت خوانند چون مبدء حرکت جمادات و طبیعت اگر قوت
تحریکش مستفاد از خارج نبود آنرا طبع گویند چون حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسر خوانند
چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکة باعتبار محرک منحصر بود در قسر و طبع
و نفس و از آنجا معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر و چون حرکت

امریست

امریست تدریجی و تدریج را چاره نبود از واقع شدن در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست و آن امر ممتد
را که حرکت در وی واقع شود مسافت گویند و چون حرکت در چهار مقوله واقع است پس مسافت نیز بر چهار جنس باشد و حرکت
در هر مقوله را مسافتی از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکة اینیه این باشد ممتد متصل سیاله که مشتمل بود بالقوه بر اینهای کثیره
و هر حدی که در وی فرض کنی اینی باشد بالفعل و مسافت حرکت کیفیت کیفیتی باشد متصل سیاله که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره
و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافة غیر قار الذات بود مانند حرکت و فرق در میان معنی مسافت
حرکة اینیه و سایر مسافتها نبود بلکه فرق که هست آن است که مسافة حرکة اینیه من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکت
در وی قاره باشد بخلاف سایر مسافات و از همینکه گفتیم روشن شد که حرکت را مقداریست که آن مقدار و اندازه تدریج اوست
و آن مقدار لامحاله غیر قار است بسبب آنکه تدریج غیر قارست و غیر مقدار مسافت است چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار
مسافة پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شد که متحرک را در حین حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج
مقرر بمقدار مذکور که منطبق بر مسافت و این معنی لامحاله امریست ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حد دوم مسافت
متلاحق نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعیه خوانند دوم بودن جسم متحرک در مابین مبدء و منتهای مسافت
بحیثیتی که هر حدی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک پیش از رسیدن او باشد که جسم در آن حد حاصل است بالفعل بسبب آنکه
با در رسیدن از کرد و ظاهر است که این معنی امری بحیثیت کذا اگر چه لازم دارد معنی اول را اما عین معنی اول نیست بلکه
مغایر است مر او را و این را حرکت توسطیه گویند و مشهور آن است که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی دوم است و معنی اول
در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دوم در خیال امر ممتدی مرتسم شود که آن حرکتیست بمعنی اول و تحقیق آنست
که حرکت بمعنی اول نیز موجود است در خارج که اگر موجود در ذهن بودی پس هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم
در حد دوم با بودن در حد اول در ذهن لامحاله مجتمعست حرکة توسطیه را اجزا نیست تا قار یا غیر قار تواند بود پس حرکة
غیر قاره بر همین تقدیر متحقق نشود و این باتفاق باطل است و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمانست و زمان نزد
جمهور امریست معلوم الانیه مجهول الماهیه یعنی همه دانند که امریست که اوقات اعمال خود را بدو مقدر سازند
و اما مشهور و متکلمان اما بدانند که چه چیز است عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است یا موهوم و علما را در حقیقت زمان
اختلاف است متکلمان بر آنند که زمان چون مکان امریست موهوم که در وهم مقدر شود امور مذکوره و عدم مطلق را
چنانکه قابل تقدرات وهمیه قاره دانند که خلا نزد ایشان عبارت از آن است قابل تقدرات وهمیه غیر قاره نیز دانند و گویند

زمان عبارت از آن است و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که مکان و زمان متحققند بتحقیق وهم و بطلان این
مذهب ظهوری دارد که محتاج به بیان نیست و حکما بر آنند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت
فلک اعظم بیانش آن است که چون دو حرکه فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشند و در سرعت و بطؤ مختلف لامحاله
مسافت یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین دو حرکه دیگر که در اخذ موافق باشند و مسافت ایشان مساوی و یکی سریع و دیگری
بطیء و لامحاله یکی زودتر قطع مسافه کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت
دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود و آن امر در مابین مبدء و منتهای حرکت معینه که واقع شود در
مسافت معینه بحیثیتی که گنجایش دارد و در امکان امر معینه قطع مسافتی بیشتر از آن مسافه بحرکتی سریعتر از آن حرکت و قطع مسافت
کمتر بحرکتی بطیءتر از آن حرکت و این احوال مذکوره فی نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم و بنفی وجود خارجی
همین باشد پس آن امر موجود باشد در خارج و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمیت لذاته چه حرکتی معین که در مسافتی
معینی واقع شود اگر آن حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد هر آینه آن امر در مابین مبدء
آن حرکت و منتهای آن منتصف مسافه نصف آن امر باشد در مابین مبدء آن حرکه و انتهای و در آخر مسافه و همچنین است
حال در ثلث و ربع و سایر اجزائی که در مسافه مفروضه فرض کنیم و بعینها همین احوال است هر حسب که در ضعف و اضعاف
مسافت مذکور اعتبار نماییم پس امر مذکور ذو اجزاء و ذو اضعاف باشد و اجزای او با هم مجتمع نشود چه امکان حرکت
از مبدء تا نصف مسافت مثلا با امکان حرکه از نصف تا آخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود نگردد
پس آن امر مقدار غیر قار باشد و نتواند بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار آنها قار است نه غیر قار و نیز
گاه باشد که مقدار مسافات و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و آن امر مختلف پس نتواند که هیچ یک از آن مقادیر
باشد و چون عرضیت نتواند بود که قایم بذات باشد پس لامحاله قایم بموضوع باشد و قایم بموضوع بی واسطه یا بواسطه عرض
قار نتواند بود و اگر نه لازم آید که حال غیر قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود پس ناچار است که قایم بموضوع
بواسطه عرض هیئت غیر قار باشد و هیئات غیر قار حرکت است پس مقدار حرکت باشد قایم بموضوع حرکت بواسطه حرکت
و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از او موجود نبود تا هر حرکتی که باشد در اسرعیت کم باشد
در او واقع تواند شد و آن حرکت فلک اعظم است پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش از این گفتیم که هر حرکت را لازم است
مقداری که اندازه تدریج او باشد و آن مقدار زمانست پس زمان هم مقدار حرکه فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار
حرکت

در نتیجه فصول مذکوره

حرکت فلک اعظم باینمعنی که این حرکت موضوع زمانست و سبب او و زمان اندازه او و قایم باو قیام العرض بالموضوع و مقدار
سایر حرکات است باینمعنی که اندازه ایشانست و اندازه و پیماینده شیء لازم نیست که قایم بآن شیء باشد مثلا مقدار ذراع
هم اندازه ذراعست و هم قایم باو و اندازه و پیماینده ثوبست و قایم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکت است و حرکت
محل تجدد و تغیر پس هر چه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود تجدد متجددات قیاسی باو واقع نبود هر آینه از
وقوع در زمان بری باشد و از این جهة مقوله متی نیز چون مقوله أین و مقوله وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص بجسمانیات
باشد و مجردات محضه و روحانیات صرفه از نسبت بزمان منزه باشند

فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی

در نتیجه فصول مذکوره و التنبیه لذلک که عالم اجسام بر دو گونه اند یکی عالم فلکیات و دیگر عالم عنصریات و خواص
فلکیات آنست که آفریده و عنصریات را متاثر ساخته فلکی باستعداد ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از او مفارقت
نکند و قابلیت تاثر از جسم دیگر در او نبود و او را بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیتی دیگر کسبی و طاری نباشد
و از این جهة کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده عنصری که او را قابلیتی غیر محصور داده و هم استعدادات و متجدد و متغیر
باشد و بهر استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که در این عالم واقع
شود همه از تاثیر افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات همیشه در حرکتند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف
و تاثیرات ایشان بواسطه اوضاع لهذا تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان کل ذلک
بتقدیر العزیز العلیم و چون ماده هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان
صور متعدده نبود بخلاف ماده عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتیست الی ما شاء الله و ماده هر عنصری قابل صورت
عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات و از این جهت است که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر
واحد است و ماده فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب و امتزاج میان اجزای عالم فلکیات نیست
بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات بیشتر دانسته شد و معلوم شد که شرف مرکبات در
شرافت صورتست و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانست که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسان
باشد و بدن انسان مرکب باشد که از عناصر اربعه در ضمن صورت غذائی که نباتیست یا حیوانی و غذا منقلب شود
بنطفه و نطفه لامحاله شریفتر باشد از غذا چه یک مرتبه ببدن انسان نزدیکتر باشد و همچنین نطفه منظور شود در اطوار مختلفه
تا بجزئی که مستعد شود فیضان قوت مصوره آن را پس بواسطه قوة مصوره آن ماده بهیئة منقسم شود باعضاء مختلفه

وبهر عضوی از اعضا فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب باشد افعالی را که از ان عضو مطلوب بود و بعد از ان فایض شود از صور ثانیه
که نفس ناطقه عبارت از اوست قوای مدرکه و محرکه بر اعضا که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل آن قوا بخاری باشد که از دل که
در نهایت حرارت است متصاعد شود بدماغ که متصف ببرودت و تعدیل یافته منقسم شود و جاری گردد در جوفهای اعصاب
که از دماغ رسته و منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارت از ان باشد و آن لطیفترین و شریفترین اجسام عنصریه
و محل تعلق نفس ناطقه بود این بود بیان غرض مطلوب از فصول این باب **باب دویم** در بیان روح که جزو تمام انسانست
بلکه انسان در حقیقت همان است و نفس ناطقه عبارت از ان و بیان قوتهای آن و شرح حالات سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس
و در این باب بر چند فصل است **فصل اول** در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن در اول کتاب بیان
کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و بیان تجرد آن از اجزای بدن و در اینجا توضیح بجهت آنکه این معنی گوش هر عاقل که ملاحظه نماید
داند که آنچه بدو اشاره میکند با در لغت عربیه و بمعنی در زبان فارسی مغایرت لا محاله با بدن و جمیع اجزاء بدن از اعضاء
ظاهره و باطنه چه هر کدام از بدن و اجزاء بدن اشاره کند بلفظ هو و امثال آن و بالضرورة مشار الیه با غیر مشار الیه بهو
باشد و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه است پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد و از این بیان روشن
شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لا محاله اشاره بدو باشد و انسان نیز پس خود انسان نفس ناطقه باشد
و پس و بدن آلت بود مر او را و ایضا انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی
در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن و اجزاء بدن باشد و ایضا انسان هر عضوی از اعضای بدن را بحواس ادراک
کند و ادراک مر خود را بهیچیک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضا زید در سن شیخوخت مثلا بیقین
داند که خود او همانست که از ده مشار الیه است با همانست که در سن طفولیت بود و شخص دیگر نشده و حال آنکه جمیع
اجزای بدن و عوارض آن متبدل شده پس خود او بجز دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بری بودن او از جرمانیت و مکان
و وضع و قبول اشاره حسیه بیان آن آنست که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است با افراد کثیره موجوده در خارج
یعنی محمول شود بهر فردی از ان افراد و متحد باشد با او بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ موجود خارجی که متعین باشد
بتعینی مخصوص از این و وضع و نظایر آن محمول بر جزئیات مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین
مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه قایم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطون است و صور
افلاطونیه عبارت است از این صور کلیه و خواه قایم بمجردی دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است و بر هر تقدیر معلوم شد که انسان

او در

از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت
کمالات نیز از آن کار فرماست چون اعضا
و ... (?)

در بیان روح

در مغایرت نفس ناطقه با بدن

او در نفس را یا بقیام آن مفهوم است بنفس و یا بحضور آن عند النفس پس اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی
باشد و متعین بتعین مذکور لا محاله هر چه قایم با و باشد مادی و متعین بتعین مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحضور باشد
باز تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی شود و این
محالست و قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم آید که در یک وقت هم مادی باشد و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس متصف باشد
بکلیت و اجتماع متقابلین لازم آید که بطلانش ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقلی و شواهد
قرآنی و نقلی دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم محکمترین و واضحترین دلیلهاست و از افاده یقین بغیر از
قصور استعداد یا قلت تامل مانعی ندارد بهمین اکتفا نمودیم زنهار زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد روا ندارد و
دل بسخن اهل غرور ارباب جهالت مغرور و فریفته نشود که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و مفتاح الباب جنت و آخرت است
و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت نتواند شد **فصل دویم از باب دویم از مقاله اولی**
در علم نفس بذات خود و بما سوی خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما سوی خود بر دو گونه بود یکی علم
بجزئیات مادیه خواه محسوسه و در آن محتاج باشد بآلتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات
بشامه و چشیدن مطعومات بذائقه و بسودن ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند و خواه موهومه و آن معانی است
که متحقق است در محسوسات از ان حیثیت که متحقق است در محسوسات چون عداوت زید و محبت عمرو و ملایمت و منافرت
در جزئیات محسوسه و امثال این معانی را موهومات گویند و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوه دیگر که آنرا قوه واهمه
گویند و این قسم از علم نفس را ادراک خوانند و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند و یکی دیگر علم بمعقولات خواه ذوات
مجرده و خواه مفهومات کلیه و این قسم را نطق و تعقل خوانند و نفس در این علم محتاج بآلت نباشد زیرا که صور معقولات
کلامی مجردات از کم و وضع و سایر لواحق ماده قایم نتوانند شد بذات نفس مجرده و مانع از قیام نیست و بجهت علم شیء
قایم بودن صورت شیء بذات عالم کافیست و اما صور محسوسه اگر چه از بعض لواحق ماده مانند وضع و لوازم آن مجرد است
چه مطلق ادراک بی نوعی از تجرید صورت نبندد و اما چون از بعض دیگر مانند کم و شکل و لواحق آن مجرد نیست پس محل آن
نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و ماننده آن باشد و آن لا محاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاریست که سپرده
شد بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوعی از ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک پس آلت ادراک
هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضاء مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس با آن روح و ان

در علم نفس بذات خود

اعضا را نیز آلات ادراک گویند و ایضا علم نفس بر دو وجه دیگر بود حصولی و علم حصولی علم نفس است بشیء بواسطه قیام صورت آن
بنفس چنانچه علم نفس بکلی طبیعی انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است و باین اعتبار موصوف بکلیت نیست
بقیام صورت ممتاز آن کلی طبیعی بنفس که آن صورت باین اعتبار متصف شود بکلیت و کلی عقلی باشد و علم حضوری علم نفس است
بشیء بی واسطه حاضر بودن آن شیء بعینه نزد نفس بی وساطت صورتی از وی چنانچه علم نفس بنفس صورت معقوله انسان که قایم است
بنفس که علم نفس باین صورت از آن حیثیت که آن صورت است بنفس آن صورت بود نه بصورتی دیگر منتزع از آن صورت و الا علم
بصورت ثانیه نیز محتاج بود بصورت ثالثه و هکذا لا الی النهایه و سبب علم حضوری دو چیز است که مناط هر دو یکی است یکی
قایم بودن معلوم نزد ذات عالم بسبب از اسباب حضور که آن سبب جز قیام باشد چنانچه حاضر بودن ذات معلول نزد
ذات علت که سبب حضور در آنجا محض علاقه علیت و معلولیت است و مناط علم در این هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است
که آن حضور است و در حضور دو معنی معتبر است یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و دیگر عدم غیبت و ظاهر است که مناط علم مغایرت
نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و بس پس هر جا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود
از این نوع باشد یعنی علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شیء هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب
نتواند بود بخلاف شیء مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه کانه غایب عن ذاته چه عوارض مادیه بنابر آنکه بسبب
انقسام ماده عارض شود دخل در ذات شیء مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم
هر سه باهم متحد باشند چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این
هر سه باهم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که او منکشف است بر وی چیزی که عین ذات خود باشد
عالم است و باین اعتبار که منکشف است بر چیزی که عین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود منکشف است علم است
چه علم صورت شیء باشد که آن شیء با آن صورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات شیء بخود منکشف باشد نه بصورت
ذات او کار صورت کند و چنانکه صورت شیء علم است ذات این شیء نیز علم بذات خود باشد

فصل سیم از باب دوم از مقاله اولی

در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه نفس ناطقه را قوتهاست که در آن قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهاء
دیگرست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند و صنف دوم را نباتیه اما حیوانیه
بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج در ظاهر اول قوه باصره است و آن
قوتیست که حال آن روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است
کراز

در ذکر قوای حیوانیه

کراز چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات کنند بجنسی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از آن منعطف
شده آنکه از طرف راست رسته بجدقه راست و آنکه از طرف چپ رسته بجدقه چپ آید و باین قوت ادراک کند نفس جمیع لونها
و ضوءها را بالذات و جمیع اشیاء ملونه و مضیئه را بالعرض و علما را اختلاف است در اینکه مدرک بالذات ذات مرئیات
یا صورتها از وی که منطبع شود در جلیدیه و بوساطت آن در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دوم معروفست
بمذهب طبیعیین و این مذهب مختار ارسطو و ابونصر و ابوعلی و جمهور مشائیین است و مذهب اول [illegible] و ان ان
دو گروه اند جمعی قایلند بخروج شعاع بصر از بصر بر شکل مخروطی که راس آن در مرکز بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی
و انتهای این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین
و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است و سبب
انکشاف ذات مرئی شود و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی دارد که در ذکر آنها چندان نفعی نیست و اقرب مذاهب
مذهب طبیعیین است دور نیست که خروج شعاع بجهات مذکوره رمزی باشد بتصویر و تمثیل مقابله که شرط رؤیت است
دوم سامعه و آن قوتیست که حال آن روحیست که در عصبه مفروش صماخ است و نفس باین قوت ادراک کند جمیع اصوات را
و صوت کیفیتیست که حادث شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی عنف و یا از جدا شدن
دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باشد صوت موجود بود و چون آن
تموج منتشر شود تا بهوایی که در صماخ و متصل شود بعصب صماخ که عصبه مذکوره مفروشست در و صورت صوت متادی شود
بقوه‌ای که سپرده شده بروح آن عصبه و مدرک نفس گردد سوم شامه و آن قوتیست که حال آن روحیست که در دو زائده پستانی
سر پستان که در خیشوم است از مقدم دماغ رسته شده ساریست و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را بسبب وصول
هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل از ذی الرایحه مخالط اجزاء هوا بقوه شامه و بعضی
گویند سبب تاثر ذی الرایحه در شامه بدون تکیف هوا و تحلل اجزاء و اقرب مذهب اولست چهارم ذائقه و آن قوتیست که
حال آن روحیست که در عصبه جرم لسان ساریست و نفس باین قوت ادراک کند جمیع طعوم را بواسطه رطوبت لعابیه
متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوطه با اجزاء ذی طعم علی اختلاف کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست که حال آن روحیست
ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوت جمیع کیفیات ملموسه را مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت
و ملاست و لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند لامسه یک قوت است که نفس بآن قوت واحده ادراک اضداد
مذکوره کند و بعضی گویند قوتهای متعدده است که بهر قوتی جنسی از تضاد را ادراک کند اما پنج باطن اول حس مشترک

وآن قوتیست در مقدم بطن اول دماغ که منادی شود بسوی او و مرتسم شود در وی جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوه را تشبیه کرده اند
بحوضی که پنج جدول آب در وی ریخته شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوت گفته اند که هر کدام از هر جا بیابند خبر باو رسانند
و دلیل بر وجود این قوه و مغایرتش با حواس ظاهر اجتماع صور محسوسات است باهم و حضور آن صور باهم در مدرک واحد نزد
مدارک مختلف معلوم است بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الاحمر مثلا حلو صورت حمره را با صره
و صورت حلاوه را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز نکند بودن صورت حمره را در باصره و صورت حلاوت را در ذائقه و دلیل
دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله است خط مستقیم و شعله جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره و شعله
در هر حدی از حدود مسافه که ببصر در آید و از بصر بحس مشترک مرتسم شود لکنی کند تا مرتسم شدن صورت از حد دوم مسافت
و همچنین تا صورتها در حس مشترک متتالی شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و حال آنکه در باصره مرتسم
نتوانند شد و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و حال آنکه در باصره مرتسم نگردد بل در وقت زوال مقابله
مخصوص به ارتسام صورت مقابل ممتنع باشد دلیل دیگر مشاهده مبرسمان است اشیا را که البته در خارج موجود نباشند
بطریق ادراک و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل بنا آنقدر است که مشتبه نتواند شد پس صورت
آنها در حس مشترک باشد و از این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک
باشد نه تنها در حواس دوم خیال و آن قوتیست در موخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور
مرتسمه در حس مشترک را پس این قوت حافظه حس مشترک باشد و وجود این قوه ظاهر است از بقای صور با عدم احساس
بآن صور و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است چه ادراک صور حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل دلیل دیگر بر مغایرت
هر دو قوت تحقق فرق است میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول آن است که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک
و لهذا بمجرد التفات نفس بلا احساس جدید بیاد آید و نسیان آن است که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید
مگر باحساس جدید پس اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک و نسیان
زوال صورت بود از حس مشترک لهذا محتاج باحساس جدید باشد جواب گوییم اگر چنین بودی فرق میان نیز گرد
مشاهده نبودی و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت خواب
و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است
پس هر چه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سیم وهم و آن قوتیست در موخر بطن اوسط از دماغ که ادراک
معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات و حاصل شود جهتی عداوت جزئیه که شاه مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود
جهتی

جهتی محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل او شود و مراد از معانی آن است که بحواس ظاهره مدرک نشود و مقابل آن است
صور که بحواس ظاهر مدرک شود و شک نیست که این معانی مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک نتواند کرد چه ادراک معانی جزئیه
متعلقه بمحسوسات بلا ادراک محسوسات نتوان کرد و نفس ادراک محسوسات بلا آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز
ادراک آن نتواند کرد چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک تواند کرد پس لابد است از قوتی که
ادراک معانی جزئیه از او حاصل شود اگر گویند محبت زید مثلا نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه
بزید جزئی شده پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود بطریقی که مضاف حاصل شود در نفس
و مضاف الیه در آلت پس محتاج بقوت واهمه نباشد جواب گوییم که اگر معانی جزئیه مفهومات کلیه بودی که جزئی شدی
بمحض اضافه بودی هر آینه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه
بمقارنت صور جزئیه است پس نتواند که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد چهارم
حافظه و آن قوتیست در مقدم بطن آخر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیال است
بحس مشترک و همچنانکه مدرک معانی جزئیه غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر حافظ صور است و چنانکه حافظ صور
غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر مدرک معانی است چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر منفک معانی باشد
در وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حکم است بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ
که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان
ذو جناحین یا انسان بلا راس و یا تخیل کردن ماده نزد صاحب طعمی که در واقع ندارد یا خالی از طعمی که در واقع
دارد و یا تصور کردن دوست را بغیر دوستی و دشمن را بغیر دشمنی لا بغیر ذلک و مغایرت این قوت با قوتهای مذکوره
بنا بیست ظهور دارد و این قوت را هرگاه عاقله استعمال کند در مدرکات حقه یعنی بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از
بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات مفکره خوانند و اگر قوت محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند
و بفاعله و باعثه قوتیست که مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد حصول وی یا مطلوب باشد
دفع وی باعث شود قوه فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهته طلب امر مطلوب الحصول باشد قوه
شهویه خوانند و اگر بجهته دفع امر مهروب عنه باشد قوه غضبیه گویند و فاعله قوتیست که عضلات را در

تحریک را مهیا ساز تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن و اما صنف دوم از قوی اینها نباتیه و آنرا طبیعیه نیز
گویند چه قوه مبدء اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه والا طبیعیه خوانند و اصول این قوی سه است
غاذیه و نامیه و مولده و احتیاج به دو قوت اول بجهت تکمیل شخص است و بقوه ثالثه بجهت بقای نوع اما غاذیه
قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزاء بدن چون رطوبت و بسبب حرارت غریبه و غریزیه
همیشه در تحلل و گداز پس اگر هر چه متحلل میشود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود و اما نامیه قوتیست که اجزاء
غذا را که از بدل زیادی باشد در اجزاء مغتذی داخل گرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاده گردد زیادتی
که در اجزاء اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از نطفه یا جزو لحم بجای نطفه باشد کالعظام والاعصاب و
الرباطات و غیر ذلک و سمو عبارت از سمن بود و زیادتی که در اعضای غیر اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد
شود از خون کاللحم والشحم و سمن را از نمو نخوانند بلکه سمن و فربهی گویند و مقابل نمو ذبول و مقابل سمن را هزال
خوانند و اما مولده مرکب است از دو قوه یکی زیادت غذا را بعد از هضم رابع منی گرداند و دیگری مهیا کند هر جزوی از
اجزای منی را بجهت قبول صورت عضوی از اعضا و لابد است از قوت دیگر بجهت صورت عضوی از اعضا و آنرا
قوه مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتملست بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده
و صدور آنها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا المحقق طوسی قدس سره نفی قوه مصوره نموده و صدور
افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیم الشعور ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه کرده اند
و افاعیل منسوبه بقوی را بسند بملائکه کرده اینها هیچکدام در کار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم علیم که همه
موجودات و مؤثرات مستفید ازو بند تعجیب نیست اعطاء قوتی و خاصیتی مر طبیعتی را که صدور افعال
محکمه متقنه از و بواسطه آن قوه و خاصیت ممکن گردد و جهت علم و حکمت در مبدء اول کافیست و تحقیق آن
در هر مرتبه از مراتب وسایط لازم نیست و صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوی
بل بمباشرت آن ذوات مقدسه مر این افعال را اگر چه آنها خالی از صحتی نیست بسیار تحقیر است از اسناد
این افعال بقوی طبیعیه مدبره و مسخر صانع حکیم خبیر و قبول این نزد عقل اقرب است از اذعان بآن بمراتب
کثیره و آنچه گفتیم معلوم شد که فعل قوه نامیه و مولده هر دو موقوف است بفعل قوه غاذیه پس غاذیه خادم باشند مر هر دو را

و فعل

بیان آنکه قوای نفس نظری و عملی

و فعل غاذیه نیز موقوف است بافعال قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خادم غاذیه خوانند

فصل چهارم از باب دوم از مقاله اولی در ذکر قوتهای نظری و عملی و بیان مراتب
نفس ناطقه در این هر دو قوه قوای مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر انسان و نفس ناطقه را دو قوت دیگر است
که مخصوص است باو یکی قوتیکه باو مهیای ادراک معقولات بود بنظر و فکر و آن قوت بعینها جهت تاثیر است
که نفس را بنظر بما فوق خود که مبادی عالیه اند حاصل است که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و آنرا
قوه نظریه و عقل نظری خوانند و دیگر قوتیکه باو مهیا مزاولت افعال و اعمالی شود که تا منادی بغایات و مصالح عقلیه
تواند شد و آن بعینها جهت تاثیر است که نظر بما تحت خود که بدن و قوی و آلات بدن باشد ویرا حاصل است
تا بآن بفعل تدبیر بدن تواند کرد و آنرا قوت عملیه و عقل عملی گویند و پیشتر دانستی که نفس ناطقه جوهر مجرد متعلق
باجسام اگرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از فعل جمیع اموریست که از نفس
آید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات
جزئیه احتیاجش بماده و آلت دانسته شد و اما در ادراک عقلی کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند
مفهومات کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه در آلت اما آن مفهومات
از مطالعه صور محسوسه حاصله در آلت در ذات نفس در آید پس نفس پیش از تعلق ببدن نه فاعل
تواند بود نه عاقل و همچنین بعد از تعلق و پیش از استعمال آلات خالی از جمیع ادراکیه و تحریکات ارادیه باشد و بعد
از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بود باشد تا وقتی که تمیز مابه الاشتراک
و مابه الامتیاز در جزئیات مدرکه او را حاصل شود و نفس را در این مرتبه اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز
مذکور که نیست او را در این مرتبه بجز قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولای اولی دارد
چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور باشد چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع
صور جسمیه و نوعیه خالی است و قابل است مر جمیع صورها و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند
و همچنین در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور
مفهومات کلیه است که از تمیز مابه الاشتراک محسوسات جزئیه بالضروره مجرد تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود

چنانچه صورت حرارت کلیه و برودت کلیه و غیر ذلک و همچنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهدهٔ احکام جزئیه حاصل شود
چون صورت حکم کلّی النفی والاثبات لا یجتمعان و غیر ذلک و اینها علوم ضروریه باشد و نفس را در این مرتبه که علوم
ضروریه وی را حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده بود بلکه بسبب حصول ضروریات بالفعل
استعداد اشتغال بنظریات وی را بالفعل حاصل شده باشد نفس را در این مرتبه و یا نفس این مرتبه را عقل بالملکه
گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه
رسد که هرگاه خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات وی را مخزون شده باشد نفس را
در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشند
بلکه در خزانه باشند اما گویا بالفعل شده بنا بر آنکه بغایت قریب بفعل شده و در این مرتبه با آنکه جمیع معقولات
نفس را حاصل شده اما همه مشاهد و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغل و التفات که نفس را بغیر معقولات
از امور بدن است و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه
حجابی از ملاحظهٔ معقولات نباشد نفس این مرتبه را یا نفس در این مرتبه را عقل مستفاد خوانند بنا بر آنکه بافاضهٔ عقل
فعال که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه بر نفس کامل در علم و عمل الا بعد از مفارقت از
بدن حاصل نشود اما گویا وجود تعلق بدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلاف است علما را در این بعضی برآنند که احیانا
تواند شد کالبرق الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوت نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوت نظری
چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد بود و سه دیگر استعداد کمال چه استعداد قریب و بعید و
متوسط شد قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مر نفس را چنانکه
نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله مسئله نیز حاصل باشد و عقل مستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل
بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقول تا حاصل نشود و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد این
بود مراتب استکمال نفس بحسب قوت نظری اما مراتب قوت عملی آن نیز چهار است اوّل تهذیب ظاهر
و آن حاصل شود باستعمال شرائع الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهی دوم تهذیب باطن از ملکات
ردیه و اخلاق ذمیمه و آراسته شدن بشیم حسنه و صفات کریمه و فارغ کردن از خاطر هرچه را شاغل بود از توجه
بعالم

در بعضی نسخ [illegible]

بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه سیوم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت چهارم مقصور گردانیدن
نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظهٔ عظمت و جلال الهی و مطالعهٔ انوار جمال او بحیثیتی که همه قدرتهای فقیر را
مضمحل در جنب قدرت کاملهٔ الهی بیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجودها و کمالات موجودات
را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این مرتبه کمال مراتب قوت عملیت و چون انسان بهمین هر دو کمال نظری و عملی
آراسته شد انسان کامل عبارت از آن باشد و این مرتبه اعلی جمیع مراتب الکمالات است که حکما آنرا سعادت حقیقی
خوانند و این بهشت حقیقی و جنت عدن که برای متقیان مهیا شده و آدمی باید که همت بلند دارد و از همین
مرتبه نظر طمع برندارد و صعوبت آن محتجب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرائع این راه را آسان
کرده و همهٔ بندگان را بهمین سعادت عظمی خوانده و بالجمله بیان بوجه این مرتبه و امکان آن از مقدمات این سعادت
و تعریفات سعادت است **شعر** از ایشان شنیدی نکو از ایشان ؛ پریشان شنیدی نکو پریشان **فصل پنجم از**
باب دوم از مقالهٔ اولی در مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی
تواند شد بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد و روحانی و بدن جسمیست کثیف هیولانی و بین مجرد و هیولانی ثابت
و تروّح و جسمانیت غایت بعد و نهایت منافات واقع و ثابت لیکن آنقدر مباینت و دوری عظیم که پنداشته
میشود میان نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت واقع است بحیثیتی که منجر باتحاد شده دلیل اتحاد آنکه
نزد محققین هر طائفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس و توهم
که جمعی کرده که مدرک جزئیات نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلانست و هر که تأمل نماید و رجوع بوجدان
خود کند بیقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی چه نزاع و معارضه که میان قوی شهوت
و غضب و عقل واقعست بشهادت مختلف متفرق بیند داور و میانجی لکن و حاکم و رافع نزاع و خصومت نبیند مگر یکی را
و آن یکی اما نزد داند که حقیقت خود را آن داند و اشاره بلفظ انا بسوی او کند و همچنین نزد محققین ثابت شده
که لذت و الم راجعند بادراک چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملایم و لذیذ باشد و الم نیست مگر ادراک
امری که منافی و موذی بود دلیل بر این آنکه اگر کسی اشتهی ملاذ کند و با موذی و متاذی بر خورد و او
غافل باشد و مشغول بفکری و اندیشه دیگر اصلا از آن لذیذ لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس هرگاه
مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافی پس ملتذ و متألم نباشد مگر

نفس هرچند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذت و الم جسمانی نفس است یا حزنی که حاصل شود در
بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصالست و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حس آنکه
الم از آنکه مگر نفس و چنان تصور کند که جزوی مگر از وجدا میشود و یا نیشی درد و فرد میرود مجملا از جهت
و ایذای آن نرسد مگر بنفس و موذی نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای در نفس آن باشد که نفس
ادراک موذی که در بدنست نماید و خود متأذی شود و حس آنکه متأذی نباشد مگر جزوی که اذیت درد
باشد و این معنی اعنی متأذی شدن نفس باذیت بدن مجازی نیست بلکه در حقیقت و در واقع نفس متأذی است
و پس این بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس و بدن است مانند اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس
فی الحقیقه با وجود تجرد صورت بدن باشد اما صورتی که قایم نیست بماده و بدن ماده نفس پس غایت مناسبت
و نهایت قرب ثابت شد میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورت است و مثالی که مناسبت
نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی در میان جزئیات محسوسه قشر و لب
تواند بود چه با کمال مباینتی که میان قشر و لب واقع است کمال مناسبت نیز واقع است چه قشر قشر این
لب است و لب لب این قشر و هیچ چیز از قشر نزدیکتر نیست بلب و از لب بقشر مثل دیگر لب با دهنی
که در لب است چه دهن لطیف لب است و لب کثیف دهن همچنین گوییا نفس لطیف بدن است و بدن
کثیف نفس اما با وجود تناسب میان نفس و مثل توهم نکنی که نفس در بدن چنان دهن باشد در لب چه دانستی
که نفس مجرد است و قایم ببدن نیست و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنتی و مجاورتی که در میان اجسام
و جسمانیاتست مجملا نفس و بدن با آنکه یکی مجرد محض است و دیگر مادی محض با هم چندان قرب و مناسبت دارند
که هیچ موجودی از موجودات روحانی با وجود مشارکت با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس
ندارد که بدن با نفس دارد و مراد روحانیاتیست که در سلسله علل نفس واقع نباشد چه مناسبت علت
با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن بلکه زیاده بر آن و همچنین هیچ موجودی از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی
ندارد با بدن که نفس با بدن دارد و سرش آنست که طبقات موجودات بهم متصل باشد چه در هر طبقه موجودات
کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود خسیس طبقه که بالاتر باشد با شریف طبقه که در تحت طبقه اولی
باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات طبقه عقل بالاتر از طبقه نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته است

بادون

بادون افراد عقل چنانکه نفس خاتم الانبیا که اشرف افراد نفوس ناطقه انسانیست بحسب بدو فطرت در مرتبه عقل
فعلی است که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو فطرت بجهة آن گفتیم که حق آنست که بحسب منتهای
کمال نفس خاتم هم رتبه عقل اول که اشرف عقول فعلی است پیوسته است و در میان مرکبات
معدن ادون طبقات موالید ثلثه است و حیوان اشرف آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات
در مرجان پیوسته است چه اخس افراد نبات رستنی و نمو کردن قبول کند و مرجان نیز قبول کند و جنس
نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته چه اخس افراد حیوان آنست که حس لمس داشته باشد و قبول لقاح کند و نخل
نیز چنانست و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشند با اخس افراد
انسان و این معنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله یا جنبی در میان هر دو طبقه از
مقررات مسایل حکمت است و گفته اند نفس مرتبه تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبه تنزل نفس و گویا
عقل نازل شده و نفس گشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی
تاثیرات اند در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون با اراده و شعور نبود و ظاهر است که در عالم کائنات اشرف
افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست و اخس حالات هر نفس حالت بدو فطرت اوست که خالی است
از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است پس مرتبه عقل
هیولانی و مرتبه طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبه وجود پس همچنانکه طبیعت صورت نوعیه بدن
جنینی بود پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز آنرا روح دمیده شده که عقل هیولانی عبارت
از اوست صورت نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد و با وجود تجرد و استعداد
در بدن نباشد و جمعی از علما بنابر صعوبت فهم این مسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد مر مادی را
بر این رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدء و علت صورت نوعیه بدنست
یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چنانچه فیضان قوی مر اعضا را و این مذهب مخالف تحقیق است
چنانکه دانسته شد **فصل ششم از باب دوم از مقالهٔ اول** در بیان حدوث
شدن نفس ناطقه بحدوث بدن بلی آنکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی

در بیان حدوث نفس ناطقه

حیوانات یعنی بحسب صورت بدن نه حیثیت هو بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر
آن چه بدن فرس لامحاله نوع واحد باشد و تفاوت بعضی در میان افراد او نیز بعوارض لاحقه الفصول و همچنین
بدن بقر و غنم لا غیر ذلک و شک نیست که بدن انها نیز چنین باشد غایتش چنین نفوس سایر حیوانات
مادیست نه مجرد و قائمست بماده بدن نه قایم بذات خود لهذا کسی شک نکرده در اینکه هر یک از فرس و بقر و غیر آن
از حیوانات غیر ناطقه مطلق نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلق نوع واحد
باشد و تجویز کرده که انسان یعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه باشد بنابر این که نفس
ناطقه انواع مختلف باشد بموجب این گمان که چنین است یکی بعد ما بین النفوس در سعادت و شقاوت
و خیریت و شریت و دیگر ورود بعضی روایات مشعره بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن
الذهب والفضة و پوشیده نیست ضعف وجهین چه اول مجرد استبعادیست و دوم اشاره
باختلاف استعدادات و نفس ناطقه اگرچه مجرد است قایم نیست بماده بدن تا وحدت نوعیه بدن موجب
وحدت نوعیه نفس شود ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه بدن است و صورت
نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه نوع واحد باشد و تکثر نوع واحد بالذات
بامری که داخل باشد بذات نتواند بود بلکه بامور باشد از خارج ذات و امور خارجه از نوع است لازم
و عارض و تکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم ذات باشد از او منفک نتواند
شد پس اگر ذات متکثر شده بود و فرد مثلا که جدائی هر یک فرد از فرد دیگر بامری باشد که لازم ذات است
چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر لازمی که در یک فرد است در دیگری نیز بعینه باشد نبود
متحقق نشود و اگر در فرد دیگر نباشد وحال آنکه ذات در فرد دیگر هست لازم ذات از ذات
منفک شده باشد و این محالست پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات
نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه
بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود نه منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است
پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه از جهة بدن باشد و چون تکثر

از جهة

۳۷

از جهة بدن باشد و چون هر فردی از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیت نوعیه محفوف
بعوارض مشخصه یعنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهة بدن باشد و چون فرد نیز از
جهة بدن و بسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فردی از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند شد
و این است معنی حادث شدن نفس با حدوث بدن و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی
که مشعر باشد بر تقدم ارواح باشد مثل الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر
منها اختلف و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و … نیست که مراد از حدیث اول
تمثیل تناسب و تنافر ارواح باشد که مبنی است بر قرب و بعد از جهة ابدان و مراد از حدیث دوم تقدم
ارواحی باشد که نه از جنس نفوس ناطقه بعد از استکمال انفصال آن ارواح است و آن عقول مجرده و نفوس
فلکیه است و از این قبیل است حدیث اول ما خلق الله العقل و در جای … است بعقل اول که مرتبه …
مرتبه نفس مقدس نبوی بحسب کمالیت و همچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای
انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده **فصل هفتم از باب دوم از مقاله اولی**
در بیان بطلان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه از بدن بعد از موت به بدن دیگر انسانی و آن را نسخ گویند یا به بدن
حیوان دیگر غیر ناطق و آن را مسخ گویند یا بجسم نباتی و آن را فسخ گویند یا بجسم معدنی و آن را رسخ گویند
و دلیل بر امتناع نقل مطلقا آن است که دانستی که نفس صورت نوعیه بدن است و تشخص شخص بتشخص صورت
نوعیه (در هیچ ماده بر سبیل ابهام) در قوام شخص معتبر است لهذا تبدلات و تحللات کثیره که واقع شود
در بدن موجب تبدل شخص نیست و شخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سالخورده است خواه
در انسان و خواه در سایر حیوانات و خواه در نباتات و فرقی نیست در اینمعنی میان تجرد صورت نوعیه
چنانکه در انسان و میان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگرچه
قایم بماده است اما جوهر است نه عرض اگر عرض می بود تبدل موضوع لامحاله موجب تبدل وی باشد اما تبدل
ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام که صورت نوعیه مشخصه باقی است شخص بر قرار است
هرچند ماده متبدل شود چون این مقدمه دانسته شد گوییم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیه بدن است

در بیان بطلان تناسخ

منتقل شود ببدن عمرو و یا ببدن حیوانی یا غیر آن لازم آید که تشخص عمرو مثلا بعینه تشخص زید باشد و بطلان این از اجلی
بدیهیات است دلیل دیگر دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدن است و معنیش این است که استعداد
خاصی که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب این است که از مبدء فیاض خصوص
این نفس شخصیه که نفس زید است فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی از این نیست که بدن
عمرو مستعد خصوص این نفس زید بود یا نه یعنی اگر نفس زید حاضر و مهیا نمی‌بود نفسی که فایض باشد بر بدن عمرو
و بعینها همان نفس زید می‌بود و یا نه پس اگر مستعد خصوص نفس زید بود لازم آید انکار بدیهی چه خصوصیت
مستفاد از شیء لا محاله غیر خصوصیت مستفاد از غیر آن شیء باشد و اینها لازم آید انکار بدیهی ضروری البطلان است
و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین در حالت واحده چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو
و بهمان استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان این نیز بدیهی است و اگر مستعد خصوص نفس زید
نبود لازم که تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص ده باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش
از این کتاب نیز بیاید ان شاء الله تعالی العزیز اگر گویند حاجت بدن عمرو بنفس یا دیگر وجود نفس مفارقت
کرده از بدن زید کافی نیست در تخصیص جواب جواب گوییم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمان استعداد
در وقتی که نفوس مفارقه متعدد باشد یا هیچ نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل دیگر بعد از این
ان شاء الله اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد و خواه
مختار و وجوب وجود نفس ناطقه باستعداد بدن تمام شود پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی
وجود آن نفس واجب شود و وجود آن نفس اگر نفس دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند
گرفت لازم آید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری البطلان است چه هر شخص بالضروره نداند خود را
مگر صاحب یک نفس و نتواند بود نفسی که بدن مستعد او شده همان نفسی مفارقت کرده باشد والا لازم آید
جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی و آن مستلزم جواز تعلق نفس واحده است ببدنین در
حالت واحده چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی
و همچنین تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امری است ممکن که تا واجب نشود موجود نتواند

شد

شد و بر سنی اول این دلیل اعتراض نتواند کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای بدن مشروط باشد
بنیافتن شدن نفس مفارقه چنانکه مشروط است باستعداد بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین ببدن
واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد خصوصیت اعتبار کرده‌ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط
بعدم نفس مفارقه نتواند بود چه اگر نفسی مستعد لها همین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش
باشد و اگر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود نتواند بود بالضروره و وجود معلول مشروط بعدم چیزی که مانع
از وجود معلول نیست نتواند بود و این دلایل ثلثه براهین قطعیه است بر بطلان نقل مطلق و بر بطلان تناسخ
دلایل اقناعیه نیز که موجب زیاده اطمینان شود بسیار است و ما از آن جمله سه دلیل ذکر کنیم دلیل اول شک
نیست که بدن آلت نفس ناطقه است که با میانه آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در
کمال ضعف و فتور است و اعضاء وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب او نیست
مگر نفسی که ما نزاد باشد در عدم استحکام عدم فعلیت تا نه و آن مرتبه عقل هیولانی است که بالقوه محض است
داند و نباید مگر کاری که از طبیعت نیز آید و نفس مفارق شده از بدن لا محاله بالفعل شده و بکار در آمده
و استعمال آلات کرده و قوی شده پس نتواند بود که تعلق گیرد ببدن جنینی و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر
اقناعیست بنابر آنکه مبتنی است بر مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا کرده شود ظاهر
گردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است دلیل دوم شک نیست که نفس ناطقه
ادراک معقولات اگرچه در حین تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه بآلات و معقولات در ذات
وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه بتکرر و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات
نفس بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفسی یکی از ما مثلا از بدن
دیگر منتقل شده بودی ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان
بدن سابق با ما می‌بودی در وقت تعلق باین که در وی مستقیم بیاید ما فقدان و بکار ما آمدی و اگر همه
و هم کسی بوده‌ای احیانا بعضی از مردم را بوده‌ای حین آنکه بالضروره هیچکس را نیست
و این دلیل نیز در قوت قریب است بدلیل اول دلیل سیم اگر لازم آید بودی منتقل شدن

در اثبات نفوس فلکیه

بعد از مفارقت ببدن دیگر باشد که همیشه عدد ابدان با آنکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی
و حال آنکه نه چنین است چه بسیار افتد که وبای عام حادث گردد یا قتل عام واقع شود
و بدنهای بسیار احتمال هلاک گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود
و این دلیل بقوت دلیلهای سابق نیست فصل هشتم از باب دویم از
مقاله اولی در اشاره بنفوس فلکیه و مجردات عقلیه چون بحسب از طبیعت عدیم الشعور
صادر نتواند شد چه حرکت مستدیره و برصد معلوم شده که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت
مستدیره طلب وضعیت و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب بنسبت بشیء واحد از طبیعت صادر
نتواند شد چه طبیعت هر چه را طالب باشد همیشه باشد و هر چه را کاره همیشه کاره بخلاف
نفس که ذی شعور و اراده است پس تواند بود که شیء واحد مطلوب و مراد وی باشد بوجهی
و مهروب عنه باشد بوجهی دیگر و یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات
افلاک ارادی باشد نه طبیعی و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی تابع شهوت
و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل جلب ملایم جسمانیست
و غضب میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال بجدوی منتفی است و تحلل
و فساد را در آن راه نیست پس ملایمت و منافرت جسمانی در وی نبود چه این هر دو فرع تاثر
تاثر جسمانیست و تاثر و تاثیر فرع ضدیت و انفعال بجدوی پس اراده فلک عقلی باشد و اراده
عقلی تابع تصور کلیست که کار مجرد است نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده چون نفس ناطقه
انسانی و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات مجرده عقلیه نیز هست چه
اراده عقلی مستدعی مراد عقلی است و اراده عقلی خالی از شهوت و غضب نشود مگر بخیر بالذات
و خیر بالذات آن بود که در وی عدم و فقد نبود چه مناط شریت عدم است و چون در وی عدم
نبود حاجت و فساد نبود چه پس باید مجرد باشد چه در ذات مادی حاجت بکمال و وضع و موضوع
باشد و مجرد نفسی نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکت امری بود مجرد

ازهم

از ماده ذاتا و فعلا اما ذات مجرد مقصود بحرکت نتواند بود و همچنین کمالات غیر متناهیه از ذات نیز نتواند
بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد و چون فیضان موقوف بمناسبت است پس حرکت سبب حصول
مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک نتواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکت فلک واسطه
رسیدن نفع است از مبدء بکائنات چه امور کائنات مستند است باوضاع افلاک پس فلک حرکت
بجهت آن کند که تشبه شود بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان
کمالات را و نتواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر و کمال بود
بجهة مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد
پس چون مقصود افلاک در حرکات تشبه بمبدء مجرد بود و حرکات مختلف باید که متشبه به متعدد باشد
پس مبادی مجرده متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود یا عقل و واجب الوجود
متعدد نتواند بود بنابر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشد بعدد افلاک کلیه تسعه
چه واجب الوجود متشبه به بحرکت نتواند بود چه حرکت سبب مشابهت در واسطه فیض بودن
شود و واجب الوجود مبدء فیض است نه واسطه فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه
انسانیه نیز مستدعی عقلی دیگر است چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محض است و لابد است
از عقلی که اخراج وی کند از قوت بفعل و از این جهت وی را عقل فعال گویند یعنی بالفعل کننده نفوس
ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقول
که بازای افلاک مرکبه اند عقول متعدده باشند و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقولی اند
که در مرتبه عقل عاشر واقع اند بازای انواع کائنات و آنها را ارباب انواع و ارباب طلسمات
نیز گویند و عقل فعال خزانه معقولات نفوس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول چه نفس ناطقه
گاهی ذاهل شود از معقولات حاصله و وقتی دیگر بیاد آرد بی آنکه محتاج بکسب جدید بود و حال
آنکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شود نه در قوتی از قوای نفس مانند صور محسوسات
پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی ذهول و غفلت
اصلا ممکن نبودی پس در آن وقت آن صور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعال

باشد چه آن صور معدوم نتواند شد و اگر نفس را ربطی بعقل فعال بهم رسیده بود
که هرگاه خواهد رجوع با و تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانهٔ خود کند هر اینه در وقت
باز آوردن آن صور معقوله محتاج بکسب جدید نبود و مراد از خزانه بودن عقل فعال
برای نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنابرین در وقت نسیان نفس مر آن صورت
را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید شود آن صور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط
مذکور نمانده باشد و معنی خزانگی برطرف شود پس آن صور در آن حالت در خزانهٔ نفس هم نباشد چنانکه
در نفس نیست لهذا محتاج بکسب جدید باشد و تسمیهٔ این ذوات مجرده بعقول و تسمیه
محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح حکمت است و بلسان شرع ملائکه مقربین عبارت از ایشان
باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد عقول مجرده است و افلاک را قوی دیگر
هست که ادراک اوضاع جزئیه آن کنند و بجای خیال ما باشد و اینها را نفوس منطبعه گویند
و جمیع جزئیات که در این عالم موجود شوند در نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند

فصل نهم از باب دوم از مقاله اولی در بقای نفس ناطقه بعد از
مفارقت از بدن و بیان لذت و الم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیتین

چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قایم نیست بماده بدن پس موت
و فساد بدن موجب موت و فساد وی نشود و خود مجوز نیز قابل طریان عدم و فنا نیست چه
طریان عدم بر موجود از مرصد و منافی نتواند بود و مجردات را ضد و منافی نیست چه تضاد
و منافات مخصوص در آفاق خصوصا عالم کون و فساد است و نفس ناطقه واقع در عالم کون
و فساد بقرب تعلقی ببدن است و اگرنه بالذات از جمله مجردات است و واقع در عالم ✗
مجردات و هرگاه فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راه دیگر فساد با و راه نتواند
یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات قابل هیچگونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی و اینکه
در قرآن مجید وارد شده که کل شیء هالک الا وجهه پیش محققین محمول بر عدم
ذاتیست چنانکه از ابو زید نقل شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله و لم یکن معه شیء

الابان کما کان

از

۳۶

در بقای نفس ناطقه

از روی تأکید در تصدیق گفت الآن کما کان و می تواند بود که آیهٔ کریمه محمول بر ظاهر نیز باشد
باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی در ازل که حدوث
عالم بآن متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا در نزد قیامت کبری در لحظه از لحظات
زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و جمیع اشیا در آن لحظه باطل و مختفی گردد بسبب ظهور و استیلای
وجود حقیقی واجبی این قدر بتقریب مذکور شد الکنون بر سر مطلب رویم و گوییم چون نفس مفارقت
کند از بدن لا محاله قایم باشد بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل و چنانکه
مفارق شده از بدن و از این عالم مجرد باشد از آثار آن هم بحیثیتی که در وی اثری از آثار بدن
و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد و بازای آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقیه
و اخلاق و ملکات حسنه است راسخ گشته بالکلیه منخرط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه
و ملتذ بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانیست یعنی ادراک ملایمات روح مجرد
که غذای حقیقی نفس ناطقه مجرده است چه غذای هر چیز آن است که قوت آن افزاید و
قوت شیء ملایم وی فزاید و لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس مجرد
امور عقلیه است و انوار علمیه است و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بها هیچ چیز
بآن نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند یعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه
در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرار شی
مولم و ممل باشد و بر تقدیری که لذت باشد شک نیست که محفوف و آمیخته است
بمکاره و آلام غیر محصوره و لذات صرف محض خالی از کدورات در نشأهٔ دنیا و عالم اسفل مخلوق
نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرمود که حیرانم از جماعتی که
لاف عقل زنند و حسرت بر چیزی موجود خورند و در طلب چیزی که اصلا مخلوق نگشته
عمر صرف کنند پرسیدند که یا بن رسول الله صلی الله علیه و آله چه چیز است که مخلوق نگشته
و مردم طالب او یند فرمود که جز راحت است در دنیا چه راحت در آخرت

مخلوق شده و مردمش در دنیا جویند و این طلب امریست محال پس چون
نفس ناطقه مجرد شود و بآن لذت که بیان کردیم برسد هر آینه دران لذت جاوید بماند
و آن لذتیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بآن نرسد و اینست حقیقت سعادت
که موعود است برای مؤمنان و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای متقیان و وجود
جنت جسمانی نیز محققست اما سعادت این طبقه یعنی کاملین در علم و عمل در جنت
جسمانی نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست و اکثر و العیاذ بالله
نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات
حقه در و حاصل نشده از ادای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق ستوده در و
رسوخ نیافته و بازای اینها آرای باطله و اعتقادات فاسده در و مرتسم شده و میل شهوات
و میل امانی در او ملکه گشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه در او خلق و عادت گردیده و مع
ذلک شعوری نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب علمیه کرده بود چون بخلاف آنند
و هیچ ملایم جوهر خود با خود نه بیند منافی بیند و دست از همه آنها که ملایم و لذت بیند شسته
کوتاه گشته و طریق وصول و نیل شهوات حسیه و هوسات و لذات بهیمیه و سبعیه
بالکلیه مسدود گردیده و در غیبت بدان و خارخار آن در نفس ریشها دوانیده و هر
ریشه ازان افعی جانگزای شده سر در جان بیچاره نهاده هر آینه ویرا درین
حالت المی و نماید و عذابی فزونی گرد که نسبت ان الم و ان عذاب باین المها و عذابهای
دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد باین آتشها و در الوقت بدانند حقیقت
آنچه در حدیث آمده که خدای تعالی عز و جل آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته
و به دنیا فرستاد که مردم در مصالح خود بآن منتفع توانند شد و اینست شقاوت
حقیقی و حقیقت نار که ماوای کفار و فجار و مثوای المتکبرین الا ستراراست
ابد الاباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و اینکه بیان کردیم سعادت

وشقاوت

وشقاوت روحانی و جنت و نار معنویست که وصول بآن و دخول در آن بمجرد
مفارقت نفس از بدن متحقق شود و اما لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری
بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید اینست بیان حال کاملین در علم
و عمل و بالغین در خسران علم و عمل یعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف باضداد
آن یعنی جهل مرکب و شرارت باشند و ازین بیان لزوما دانستی حال متوسطین
در علم و عمل نیز اما حال کاملین در علم مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در عذاب
باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه متالم و نادم و متاثر و در ازمنه بغایت و نور علم ایشان مکدر
بظلمات اعمال سیئه تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند
زنگ سیئات اعمال از آئینه جوهر ایشان زدوده شود و رحمت الهی ادراک مآل حال
و عاقبت احوال ایشان و منسلک در زمره طبقه اولی گرداند و اما حال کاملین در عمل
و مفرطین در علم که از اهل شعور و ذکا باشند و در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر
کرده و بتقلید محض اکتفا نموده آن عمل که کرده باشند چندانی بکار ایشان نیاید همین قدر
باشد که از الم اعمال معذب نباشند اما از تقصیر در علم همیشه در الم و ندامت عظیم
که عذاب روحانی عبارت از آنست گرفتار باشند و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده
باشند نه مبطلین از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد مبطلین
باشند ازان نیز نجات نخواهند داشت و اما حال کاملین در عمل قاصرین در علم
که ایشان را شعوری و ذکائی نبود که بآن تحصیل علوم حقیقیه توانند نمود و بتخصیص که
تقلید محققین کرده باشند ایشان را عذابی و تالمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالعرض مستحق
عذاب نباشند و از عدم علم نیز متالم نباشند چه ادراک مرتبه کمال علمی نکرده اند و شعور
بآن ایشان را حاصل نشده که از فقدان المی حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی
این طبقه باشند و ایشان را مراد از بله در حدیث که اکثر اهل الجنة البله و اما نفوس

کالساذجه محضه و عقول هیولانیه که خالی باشند از معقولات و صور کلیه تخیلا و تعقلا چون نفوس اطفال بعضی رفته‌اند بهلاک و فنای این نفوس بعد از فنای بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است و چون این نفس بالقوه محض است و خالی از جمیع صور پس اورا قوامی و فعلیتی نباشد که تواند باقی بودن و این مذهب را شیخ ابو علی سینا و غیر او از محققان ضعیف دانسته‌اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از و خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافی است پس باقی تواند بود و این سخن صحیح است اما این سخن که نفس طفل در هر سنی که باشد بیش از سن تمیز و بعد از تمیز البته علوم بدیهیه در و حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تأمل است و می‌توان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل نه بودن الحکم اعنی در وقت تعلق منافات با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل بودن اینجا ملتفت الیه و مشعور به بودن لازم ندارد بودن را بلکه می‌توان بود باشد و مشعور به نباشد بسبب آنکه استغراق بامور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود و مانع گردد از شعور بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشند این بود توجیه کلام شیخ و من میگویم که نفس ناطقه همین که موجود و حادث شد حاصل شود او را علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است و همین علم اورا قوامی و تقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد و بر همین تقدیر همین که نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود و همین توجیه وضوح یابد حدیث ان اباهی بکم الامم یوم القیمة و لو بالسقط و اینجا ختم کنیم مقاله اولی را که در علم خدا شناسی بود و بفضل الله و توفیقه شروع میکنیم در علم خدا شناسی

مقاله

انبات صانع

٤١

معنی وجود و عدم

مقاله دوم در علم خدا شناسی و مقصود ازین در سه باب بنی شود **باب اول** در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید و یگانگی او و بسی نه و در و چند فصل است **فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود و عدم بودن استی و نیستی است بفارسی و معنی موجود و معدوم بود است و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معنی است بدیهی التصور و جانتر بدیهیات و تصوری سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه او را بهرچه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور آن چیز خواهد بود و مراد از عدم معنی است مقابل معنی وجود و ما از روی تنبیه و الا با بدیل و التفات فرمودن نفی سایع بود آنرا معنی گوییم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم چیست ملاحظه کن و ببین که هرگاه گویی زید مثلا در خانه است و یا در خانه نیست از لفظ هست و نیست چه مراد تو است و ظاهر است که نیست مراد تو مگر بودن زید یا نبودن زید در خانه و زیاده از بودن و نبودن چیزی دیگر البته مراد نیست پس هرگاه کسی گوید انسان مثلا موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم نخواهد همان بودن و نبودن خواهد پس در اول ظرف بودن و نبودن که خانه باشد مذکور است و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است مذکور نیست و معنی ظرف خارج ذهن بودن آن است که قابل این قول است از آنکه تصور کند آن را لا محاله در تصور واردش اگر ذهن عبارت از آن است بوده باشد و مراد شی از موجودات آن است که آن را نه تصور منست در خارج از تصور من بلکه خارج از همه تصورها نیز هست و در مثل عنقا مراد شی از معدوم است آن است که عنقا نیکه در تصور منست در خارج تصور من و همه تصورها نیست و از بیان که کردیم روشن شد که وجود در همه موجودات بیک معنی است و همچنین معنی عدم در همه معدومات چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود و هر معدوم که گذاشته شود حکم همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی است نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود منقسم است بوجود خارجی و وجود ذهنی بودن و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باید که تا نیک ظاهر شود که معنی وجود معنی نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سایر کیفیات چه هرگاه گوییم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود لکنی صفت باشد چنانکه هرگاه گوییم جسم ابیض است در خارج صفتی است قایم بجسم که از آن ابیض گویند بلکه معنی وجود در زید موجود است معنی است که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج چون فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظه سما نسبت بارض بی آنکه صفتی قایم باشد در خارج بسما که از آن فوقیت گویند و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند چون فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت و غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که بمحض اعتبار ذهن باشد و بس بلکه منشأ انتزاع در خارج

باشد آنچه نه مثلا فوقیت از سما در ذهن در آید از ارض و یعنی تحتیت بعکس این و این نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج بحیثیتی است
که از ملاحظهٔ آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت
در ذهن در نمی آید و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظهٔ آن معنی تحتیت در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری
گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباری است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظهٔ عنقا نیز این معنی در ذهن در آمدی بلکه
اعتباری است که منشأ دارد در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلا هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن است
از علت چه انسان را علتی و سببی است که صادر شده از آن علت و سبب ماهیت انسان و عنقا را نیست سببی که علت صدور باشد
و صادر شدن انسان از سبب علت شده که انسان در خارج باشد و انسان صادر شده از علت را که تصور کنیم در ذهن
ما در آید بودن انسان در خارج و وجود او باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان در خارج در خارج
نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشأ دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان است
از علت و این اعتباری را که منشأ داشته باشد در خارج اعتبار نفس الامری گویند و هر اعتباری که منشأ در خارج نداشته
باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلا در خارج و اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند
و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه الانسان موجود و العنقا
معدوم و مثال لغیره الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا و وجود فی نفسه صفت شیء است باعتبار نفس خود و همچنین
عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شیء است باعتبار شیء دیگر و راجع است بوجود این شیء دیگر برای شیء اول و همچنین عدم
لغیره مثلا یعنی الانسان موجود کاتبا وجود کتابت است برای انسان و یعنی الانسان معدوم کاتبا عدم و سلب کتابت است
از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود و عدم شیء ثانی است برای شیء اول باز شیء اول وجود لغیره و عدم لغیره گویند
و باین اعتبار که بسبب محمول شدن شیء ثانی بر شیء اول وجود رابط و عدم رابط گویند پس هر قضیه که موجود و معدوم
در او محمول باشد و شیء موضوع باشد مثال وجود فی نفسه و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه
که محمول در او شیء باشد غیر موجود و معدوم مثال وجود و عدم رابط و لغیره خواه لفظ وجود و عدم در آن قضیه موجود
باشد چون الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم در اینها [illegible]
چه محمول همانند اما محمول نیست بلکه حکم او حکم کان دلیل بود در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه نه چون
الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهوم وجود کتابت است برای انسان و عدم کتابت است از انسان و از
آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم همیشه حال و وصف اشیااند و اینها متصف شوند و منقسم گردند بموجود و معدوم
وجود

وجود بآن حیثیت که حال شیء اند قابل نیستند که موصوف شوند و منقسم گردند بموجود و معدوم چه ایشان از این حیثیت که در ذهن
در آیند و ذهن ایشان را ملاحظه کند با قطع نظر از آنکه حال شیء اند و اعتبار کند ایشان را شیء تواند بود که متصف شوند
بموجود و معدوم و شیء باشند اما شیء بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم اما ماهیت عبارت است
از چیزی که از شأنش باشد اتصاف وجود و عدم پس شیء که وجود و عدم حال و وصف او تواند شد ماهیت باشد پس ماهیت و
وجود از این حیثیت که وجود است بر حیثیت مقابل هم باشند بحمل مواطاة یعنی شیء واحد باعتبار واحد نتواند بود که هم ماهیت
باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که ماهیت باشد و موجود و یا وجود باشد و [illegible] ماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند
از ما هو الشیء هو هو یعنی آنچه شیء بآن شیء است و هر شیء ماهیت باشد اما نظر با فراد ذاتیه خود نه نظر با فراد مطلق اعم از بالذات
و بالعرض مثلا یعنی انسان ماهیت باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات انسان اند نه نظر بهذا الضاحک و هذا الکاتب اگر
چه بعینه زید و عمرو باشند چه هذا الکاتب و هذا الضاحک اشاره است بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد انسان اند بلکه از آن
حیثیت که افراد ضاحک و کاتب اند و چون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از این حیثیت که موجود است
در خارج حقیقت گویند پس حقیقت ماهیت موجود در خارج است و ماهیت حقیقت لا بشرط وجود در خارج و اما مفهوم
عبارت است از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلق یعنی اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک
مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد اما نظر با ایشان ماهیت نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت اگرچه
بحسب ذات متساوی باشند و چون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت با قطع نظر از امور خارجه و آنگاه قیاس کنی او را
با وجود و عدم خالی نتواند بود از این که وجود ضروری باشد او را یا نه و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی از این
نبود که عدم ضروری بود وی را یا نه پس اقسام منحصر در سه باشد چه احتمال ضروری بودن وجود و عدم هر دو باهم بدیهی
البطلان است چه وجود و عدم باهم متقابل باشند پس اجتماع شان محال است بالضروره اما تواند بود که هیچکدام ضروری
نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم مطلق نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه
را واجب الوجود و قسم دوم را ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود او را و قسم سیوم
را ممکن الوجود گویند چه هرگاه هیچکدام ضروری نباشند ماهیت را و شک نیست که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام
هست پس هر کدام ممکن باشد مر ماهیت را پس وجود ممکن باشد ماهیت را پس روشن شد که چنانکه معتبر است
در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم معتبر است نیز چون از هر یک از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست
که وجود ضروری باشد مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لا محاله عدم ممتنع خواهد بود مر او را و ممتنع

خواص واجب الوجود

الوجود مفهومی است که روا باشد وجود مر ورا بر هیچ تقدیر از تقادیر ممکنه و لامحاله عدم ضروری خواهد بود مر ورا و ممکن الوجود مفهومی است که ضروری نباشد هیچکدام از وجود و عدم مر ورا نظر بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما مر ورا نظر بغیر کرده ضرورت دایمی و لامحاله هر کدام جایز خواهد بود مر ورا

فصل چهارم از باب اول از مقاله دوم در ذکر خواص واجب الوجود بدانکه هر یک از وجوب و امکان را خاصیتها است که برای آن دیگر نیست اما خواص وجوب اول آن است که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند بود که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزاء خواه اجزاء خارجی باشند چون بیت و سریر و مرکبات عنصریه وامثال ذلک و خواه ذهنی چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزاء خارجیه توقف ظاهر است و اما در اجزاء ذهنیه اگرچه اجزاء ذهنی آن است ماهیه که در ذهن در آید عقل او را تحلیل کند باجزائی که هیچکدام در خارج موجود بوجود جداگانه نباشند بلکه وجود جداگانه هر یک باعتبار عقل باشد پس وجود اجزاء ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از این حیثیت که مرکب است ذهنی (بوده) تقسیم مفهوم باقسام ثلثه باعتبار وجود خارجیست نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزا ذهنی نفس الامریست نه ذهنی اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هرآینه موقوف باشد وجود او در نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر و چنین وجود مرکب متوقف باشد بوجود اجزاء پس محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود آنست که در حد ذات خود موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود

خاصه دوم آنکه جزو مرکب از واجب الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنابر آنکه اجزاء خارجیه منحصر است در هیولی و صورت و واجب الوجود جزو هیولی نتواند بود چه جزو هیولی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هرآینه ممکن الحصول باشد برای وی و الا بالقوه او نباشد پس در واجب الوجود جهة قوه و استعداد آن امر باشد و حال آنکه بالفعل موجود است و هرچه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هرآینه مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست و ایضا اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر در ذات واجب نباشد و حال آنکه ذات او موجود است بالفعل پس آن جهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیاید و اگر موقوف بامری دیگر باشد هرآینه احتیاج واجب بغیر لازم آید و از آنچه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب را و جزو صوری نیز نتواند بود چه صورت محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است و اما ترکیب ذهنی بنا بر آنکه اجزاء عقلیه تحلیلیه باشند و مستقل در وجود نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد

خاصه سیوم آنکه وجود واجب

الوجود

الوجود علی ماهیة او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هرآینه معلول ذات او باشد نه معلول غیر او والا حاجت واجب لازم آید بغیر و چون معلول ذات باشد پس ذات مقدم (علیه) باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محققست لازم آید تقدم وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم آید و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در آن وجود و تسلسل لازم آید و معنی تسلسل و بیان بطلان او و بطلان دور جمیعا بیاید ان شاء الله و معنی وجود واجب عین ذات او بودن آن است که نفس ذات واجب بذاتها منشأ انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امریست انتزاعی و لابد است او را از منشأ انتزاعی پس هر ماهیتی که منشأ انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید است بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشأ انتزاع وجودش نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیة او است چنانکه در واجب والا مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن قابل آن نیست که عین ماهیتی باشد که موجود است در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود بماهیت باشد در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلق زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن و خواه در واجب و باید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت او است در خارج ماهیت واجب الوجود عین وجود او است در ذهن چه دانستی که حقیقت اعمال ماهیة بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه ماهیة در ذهن در آید نتواند بود که با وجود خارجی در آید والا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن تواند در آید پس ماهیات اشیا منتزع باشد از حقایق اشیا و تفاوت ماهیات از عوارض منتزعه نباشد مگر در آنکه ماهیة از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشأ انتزاعش عین حقیقت واجب است پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا ماهیة حاصل شود و در ذهن در آید و لهذا ماهیة از واجب الوجود منتفی شده نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید و بجای ماهیة بوده باشد در موجودات دیگر غیر مفهوم وجود نیست چه همچنانکه ماهیة در موجودات ممکنه از نفس حقیقت منتزع شود بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض غیر ماهیة از عوارض که نیست مگر بملاحظه گر مفهوم وجود از نفس حقیقت واجب وحده منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس ماهیة واجب اعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها عین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود هرآینه از حقیقت بذاتها منتزع شود لازم آید که از امر واحد بسیط بنفسه بلا اعتبار حیثیت دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در عداد بدیهیات است پس ماهیة واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشأ انتزاع وجودش عین حقیقت او است در خارج و اینکه گویند که واجب تعالی در ذهن نمی آید بسبب این است که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیة شیء را گویند که غیر وجود باشد و تواند بود که مراد از کنه حقیقت او باشد اعنی ماهیة

باعتبار وجود باشد در خارج اما نفس تعقل کنه یعنی مخصوص واجب نیست چه دانستی که هیچ ماهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتواند شد در ذهن **خاصه چهارم** آنست که وجود واجبی قابل تکافو نیست و یعنی تکافو تلازم در وجود خارجیست چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنیست و تلازم بودن دو شی است با هم بحیثیتی که باشد تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن رابطه هر یک از دیگری منفک نتواند شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشد و اینمعنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد آنرا تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل شی عبارت از آنست متحقق باشد تضایف خوانند پس تضایف بودن شی است بحیثیتی که تعقل احدهما بالتعقل دیگری باشد بوجهی نتواند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت و تکافو بودن دو شی است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که یکی متحقق نشود مگر نظر بدیگری پس بنابرین تکافو نتواند بود مگر میان علت تامه با معلول وی و یا میان دو معلول علت واحده چه علت تامه مستلزم بودن معلول خود را و بالعکس و احد المعلولین مستلزم بودن علت را و علت مران معلول دیگر را و بالعکس و علت تامه و معلول وی باهم در حد ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت دارند پس علت و معلول مطلق باهم متکافی نمیشد بلکه در وجود خارجی باهم تکافو دارند و واجب الوجود را با ممکن الوجود تکافو نتواند بود تکافو خارجی نه تکافو علی الاطلاق اما اینکه تکافو خارجی نتواند بود بسبب آنست که ممکن الوجود معلول تواند شد و میان علت و معلول تکافو خارج باشد و اما اینکه علی الاطلاق نمی تواند بود بنابر آنست که واجب لامحاله مقدم باشد بالذات بر ممکنی که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر تکافو مطلق نتواند بود و مراد ما از نفی تکافو در وجود خارجی همین است و دلیلش آنست که واجب الوجود چون معلول نمی تواند بود پس هر چند در جمیع مراتب وجود نفس الامر که احد الواجبین متحقق است واجب دیگر نیز بالفرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تاخر اما در تکافو همین قدر کافی نیست بلکه لابد است ازینکه هر یک نظر بآن دیگر متحقق باشد چنانکه در تکافو خارجی میان علت و معلول چه علت ازین حیثیت که علت است نظر بمعلول ازین حیثیت که معلول است واجب التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب التحقق است و هیچ یک از واجبین نظر بدیگری واجب التحقق نتواند شد چه هر کدام نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشد لازم آید که وجوب تحقق که امر واحدست مستند بدو علت تامه باشد در حالت واحده و این بدیهی البطلان است و از وجوب تحقق علی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نیاید چه وجوب تحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا اسناد امر واحد بعلتین لازم

شود

شود بلکه من حیث العلیة است و وجوب تحقق علیه نیست مگر نظر بمعلول **خاصه پنجم** آنست که وجوب وجود اگرچه در ذهن مفهوم میست کلی اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ جزئی از واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهوم میست کلی نه ماهیة جنسی تواند بود و نه ماهیة نوعی و نه عرض عام بآنکه هیچ مفهوم کلی خالی ازین اقسام ثلثه نتواند بود و منافاتی نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم کلی باعتبار افراد مطلق است اعم ازینکه موجود باشد در خارج یا مفروض باشد در ذهن و این قسم کلی را فرضی باشد اما دلیل براینکه مفهوم واجب الوجود ماهیة جنسی نمی تواند بود آنست که اگر مفهوم واجب الوجود جنسی باشد و جنس لامحاله جزو ذات باشد نه تمام ذات پس لابد باشد او را از جزو دیگر که فصل وی باشد پس ترکب واجب الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود امتناع ترکیب است اما دلیل براینکه مفهوم واجب ماهیة نوعی نمی تواند بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام ماهیة هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه آنست که عوارض مشخصه عارض هر فرد که شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد بعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلت و علتش اگر ذات همان فرد باشد که متحقق بالعرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر نیز همان عارض یافت شود چه علتش در ان فرد نیز متحقق است پس مغایرت میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات قطع نظر از امر خارج آن فرد معین نباشد پس آن فرد با قطع نظر از غیر در حد ذات خود موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر ماهیة واجب الوجود متکثر الافراد باشد بعوارض که معلول غیر ذات باشد لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد چه آنچه متعددست اعنی افراد ازین حیثیت که افرادست واجب نیست و آنچه واجب است اعنی ماهیت من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل براینکه مفهوم واجب الوجود عرض عام نتواند بود آن است که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجب است و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات باشد عرض نتواند بود و اما شبهه مشهور لشبهه ابن کمونه و اتم تقریرش آنست که کسی گوید معنی وجود عین ذات بودن چنانکه دانسته شد آن است که بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنابرین تواند بود که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف باشد دیگری و مفهوم وجوب وجود عرض لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات

اراد افراد فرضی بمعنی فرض شدن در ذهن کلی وفرض فرد انند بس مفهوم واجب الوجه

معاین

هر یک بنفس ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ مابه الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم آید ترکب هر کدام از جنس و فصل یا احتیاج هر کدام در تشخص بامری خارج از ذات و جوابش آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود اعنی منشأ انتزاع عینی ذات واجبست در خارج و اتحاد تمایز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود اوست در ذهن و مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه یک ماهیت واحده غیر مختلفه باشد و این محال است چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج بلکه حقیقت فی الحقیقه نیست مگر منشأ انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب و جز آن که مانند وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم از جلای بدیهیات است **خاصه ششم** آنست که ذات واجب الوجود تشخص عین ذات اوست و بیانش آنست که تشخص عبارت از معنی است که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی و معین گرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست کلی که صادق میشود بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق نمیتواند بود مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که معین و مخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و این معنی یعنی امتناع صدق بر افراد کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم مثلا و کیف معین و وضع معین یا غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگرچه بعضی از آنها در ذات دیگر تواند یافت شد پس هرگاه عقل ملاحظه مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره و این مفهوم باین اعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و شخصی باشد و مانند این حالت در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن و صادق نبودن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر نیز چه اگر چنین بودی هر آینه ضم خصوصیات محتاج بودی بعلتی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد و الا احتیاج واجب لازم آید بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد و موجود تا معین و متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند شد و این محال است چه اگر آن تشخص همان تشخص باشد تقدم شیء بر نفس خود لازم آید و اگر تشخص دیگر باشد نقل کلام در آن تشخص کنیم و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب بنفس ذات خود باشد و از اینجا معلوم شد که ذات واجب را ماهیت کلیه نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد چنانکه نتواند بود که او را ماهیتی باشد

که معروض

که معروض وجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات باشند و باید دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض تشخص است چه ماهیت معروض وجود کلی و جزئی میشود بخلاف ماهیت معروض تشخص که نباشد مگر کلی مثلا ماهیت انسان که معروض وجود انسانست ماهیتی است کلی و ماهیت شخصیه زید که معروض وجود زید است ماهیتی است جزئی اما ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت معروض تشخص زید نیست مگر ماهیت واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز است و معروض تشخص در هر دو بعینه یکی نیست چه وجود زید از این حیثیت که وجود زید است معروضش مجموع ماهیت انسان است با تشخص و از این حیثیت که وجود انسان است معروضش ماهیت انسانست با قطع نظر از اعتبار تشخص **فصل سیم از باب اول از مقاله دوم**

در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویه ذاتیه و بیان آنکه ممکن الوجود تا واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود را نیز خاصیتهاست که در غیر او یافت نشود از جمله آنکه ممکن در هر کدام از طرفی وجود و عدم محتاج باشد بعلت چه وجود و عدم هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشد و چون مساوی باشد رجحان واحد را محتاج باشد بمرجح چه ترجیح بلا مرجح بالضروره و الاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد بمرجح و ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجح غیر از ذات باشد و همین است مراد و ایضا اگر قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر آینه واجب الوجود یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجود شیء یا عدم شیء ذاتی باشد مستند بعلت دیگر نتواند بود و الا لازم آید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد در حالت واحده و بطلانش بدیهی است چنانکه گذشت و در دو حالت نیز نتواند بود و الا لازم آید انقلاب وجوب و امتناع با مکان و انقلاب احد المفهومات الثلث با آن دیگر محال است چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافی نیست همیشه کافی نخواهد بود چه کفایت ذاتی هیچ چیز بر طرف نشود بالضروره و الا عدم کفایت ذاتی بر طرف نتواند شد پس نتواند بود که ذات کافی نباشد و بغیر سبب شود که ذات کافی شود کل ذلک بالضروره العقلیه و گاه باشد که نفس شبهه کند و گوید واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات خود برای او واجب باشد و ممتنع الوجود آنکه وجود در ذات خود برای وی ممتنع بود و ممکن الوجود آنکه هیچ یک از وجود و عدم در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از اینکه وجود مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگرچه واجب نیست اما اولی باشد او را و بس نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی آنکه محتاج باشد بعلتی و جواب این شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب آنست که نظر بذات او که کنیم با قطع نظر از اعتبار وجود

انو منتزع شود و در منتزع شدن وجود از و محتاج نباشد بهیچ سببی و علتی و باجهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود انکه نظر بذات او کرده
عدم از و منتزع شود و ممکن الوجود انکه نظر بذات او کرده هیچکدام از وجود و عدم منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد
بضم غیری پس گوییم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات او کرده باشیم امری از امور مذکوره موجود نتواند شد چه معنی موجود بودن
بغیر از این نیست و چون نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود
بغیر ازین نیست پس آنچه صاحب این شبهه او را ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود
و سخن در نام نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت و کلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات ممکن
متصور و معقول نیست بلکه آنچه را اولویت نام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت
متصور باشد گوییم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی از غیر یعنی
ممکن هرگاه موجود میشود بعلت تا وجود و صدورش از علت واجب نشود و چنانکه نگردد که نشاید که علت او را موجود نکند
هر آینه موجود نتواند شد و دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد خالی از آن نیست که با اولویت
وجود عدمش جایز خواهد بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد چه مراد از وجوب وجود امتناع
عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد پس جایز بود که بجای اینکه وجود واقع شد عدم واقع شدی و
با وجود جواز وقوع عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند اولویت برای مرجح کافیست جواب گوییم که چون
تردید جواز طرف عدم و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت شده پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید
که اولویت مرجح احد طرفی تردید واقع شود و اگر مراد از اولویت مرجحه همان اولویت ماخوذه با ذات ممکن باشد و اگر مراد
اولویت دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم آید و با وجود عدم تناهی اولویات گوییم
اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم نیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد
پس وقوع وجود و عدم و وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی باشد و اینجا اولویت
مرجح بوده چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه بالکلیه اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت
بطلان ترجح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلم است اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد
اولویت غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته جواب گوییم که بطلان ترجح مستلزم
بطلان ترجیح است چه ترجح لازم ترجیح است بسبب آنکه در ترجیح لا بد است از تعلق گرفتن اختیار اگر فاعل مختار باشد
و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد باحد طرفی ممکن و تعلق ترجیح است نه ترجیح و حق آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز

نزد

اقسام سبب غیبت و معیه

نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهیست و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا است بسبب جلا
و خفای تصورات اطراف و عدم تمیز تمام میان شی و شبیه وی و میان مقارن و مقارن له و میان بالذات و بالعرض و جمیع
امثله جزئیه که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب در حیثیت جایع و اختیار عاقل و دانا فعلی را بر آن
فعل که در ترجیح ایشان نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد منحل و مضمحل است و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز نماید که در آن مبادر
افعال متعدد است از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در اینکه اختیار هیچ فعلی بدون مرجح از و ممکن نیست
چه جای آنکه واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد فصل چهارم از باب اول از مقاله دویم در بیان اقسام سابقیت
و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارت است از آن و بیان حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم را علمای ارباب
اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی که
باشد لفظ تاخر و بازاء وی اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن مقدم علت تامه است
بر معلول خود و کنه بودن شی است بحیثیتی که هرگاه شی دیگر که موخر بر او اطلاق میشود موجود شود البته باید که این شی موجود
باشد و عقل تجویز نکند که این شی دیگر موجود شود و این شی موجود نباشد اما بر عکس نبود باشد یعنی چنان نبود که هرگاه این
شی موجود شود البته این شی دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شی موجود باشد و آن شی دیگر موجود نباشد
اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو با هم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل
حکم کند که حرکت قلم با حرکت یدی که قلم در او باشد نتواند بود و حرکت ید با حرکت قلم تواند بود بمحض تجویز عقلی و نتواند بود
که واقع باشد مثل اینکه یدی که قلم در دست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج و واقع حرکتین معا موجود باشند
دویم تقدیم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول خود و کنه بودن شی است بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شی دیگر که
موخر بر او اطلاق میشود موجود نباشد مگر آنکه این شی موجود باشد و گاه واقع شود که این شی موجود باشد و گاه واقع
شود که این شی موجود باشد و شی دیگر موجود نبود و فرق این معنی و معنی اول ظاهر باشد مانند تقدم واحد بر اثنین
چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد نکند و بسیار باشد که واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی
را نیز تقدم بالذات گویند پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع
و دیگری مرادف تقدم بالعلیه سیم تقدم بالزمان و آن بودن شی است بحیثیتی که وجود او با وجود شی دیگر که موخر بر او اطلاق
کرده میشود جمع نتواند شد چون تقدم آدم بر نوح علی نبینا و علیهما السلام چهارم تقدم بحسب مکان و از او تقدم بالرتبه نیز گویند
و آن چنان است که مکان او اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدا محدود قرار دهند و چیزی بود که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل

مقدم گویند بر چیز دیگر که مکانش دورتر باشد از آن مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که دورتر باشد
از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسیکه در راه پیشتر باشد از دیگری چه منزل در این مکان اصل و متوجه الیه است و گاه باشد که مراد
تقدم بالرتبه سوای تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند چه از ابتدای زمان با آنکه مفروض در زمان مبدا محدود باشد تقدم
بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق در دست
بمنزله مبدا محدود است و لفظ تقدم و سبق در حرو بحث در تقدم رتبی که شامل زمانی و مکانیست مستعمل بوده و بعد از آن نقل
شده بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن بسوی تقدم بالعلیه و در این پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست
و خلافی که هست در اینست که تقدم منحصر است در این اقسام ثلثه خمسه یا قسم دیگر است حکما قایل بانحصار در خمسه اند
و متکلمین برآنند که قسم دیگر است و از آن تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزاء زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز
بر امروز و تقدم پارسال بر امسال از این قبیل دانند و حکما گویند این تقدم همان تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم
زمانی آنست که مقدم با مؤخر جمع نتواند شد و مناط عدم اجتماع در وجود زمانست که امریست منقضی غیر قار الذات
پس بالذات این تقدم در اجزای زمان باشد و بواسطه زمان در اشیائی که در زمان موجود باشند و باید دانست
که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترکند در معنی واحد و آن معنی مشترک بودن سابق و مسبوقست
در امری که آن امر ثابت باشد برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از آنکه
ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق مافیه السبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیه وجود است چه وجود ثابت
برای علت پیش از آنکه ثابت باشد برای معلول و ثابت نیست برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت
بالذات یعنی آنکه فاصله و تراخی میان دو وجود این نباشد در سبق بالطبع نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای
مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت ذاتی باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان دو وجود این باشد مثلا ثبوت
وجود برای اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنان نیست که همینکه واحد موجود شود بلافصل اثنین موجود
شود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت بی فاصله چه همینکه حرکت ید موجود
شود بلافصل واجبست وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی
پس فرق میان ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخی است و میان ملاک سبق زمانی و ملاک
سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه و ملاک سبق مکانی نسبت بمبدا محدود است اعنی مکان اصل و این نسبت
ثابت است برای قریب بصدر بدون آنکه ثابت باشد برای بعید از صدر و ثابت نمیتواند بود برای بعید از صدر مگر
بعد

بعد از آنکه ثابت باشد برای قریب بصدر و ثابت نمی‌تواند بود برای بعید از صدر ملاک سبق بالشرف ثبوت شرافت است پس
هر شیء که او را شرافتی حاصل باشد اگر چه دیگری را نباشد و دیگری را حاصل نباشد مگر بعد از آنکه آن شیء را حاصل باشد
آن شیء سابق باشد بر آن دیگر و تعیین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است و باید دانست که تقدم
بالعلیه و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد مر عدمی را قیاس بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم علت که علت عدم
معلولست و عدم مانع قیاس بوجود معلول و انعدام زید که قبل انعدام عمرو اتفاق افتد و منافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک
در این مقدمات ثلثه وجود است چه عدم را نیز بحظ از وجود تحقق باشد اما عدمیات ذاتیه را تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل
بود و اما عدمیات مادیه و زمانیه را تحقق در خارج نیز نتواند بود و چون این مقام دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت
وجود است بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقش بر وجود سبق زمانی آن حدوث
را حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم زمانی و اگر عدم عدم ذاتی و سبقش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی و مقابلش را
قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقش بر وجود در
حوادث ذاتیه خالی از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد ذات خود موجود نیست نه از خود و نه از غیر اما از
خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبه ذات هیچ شیء نتواند بود هر چند غیر علت وجود شیء باشد و مقدم
بر وجود شیء و وجود از جمله لواحق شیء باشد و همچنین هر غیری که نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات شیء از جمله لواحق
آن شیء است باشد و لواحق شیء متاخر است از شیء و لاحق است بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدم است بر جمیع
لواحق خود چه جمیع لواحق و اغیار در مرتبه ذات مسلوب باشد لان الماهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلب
که مفهوم است از لیست اگر چه از جمله اغیار است و متحقق در مرتبه ذات اما ملحوظ است بعنوان سلب و رفع نه بعنوان تحقق
و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی
و فرق ظاهر است میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول تقاضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی
و تحقیق این در فن منطق معزز شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج
الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است و لواحق نظر بذات فرع و فرع لامحاله محتاج و موقوف است بر اصل
پس هر گاه که علت وجود ممکن در مرتبه ذات ممکن نتواند بود از این جهت که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن در مرتبه
ذات خود اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه وجود از غیر و در مرتبه ذات اگر چه عدم نیز نتواند داشت اما
از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه اگر چه عدم معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبه ذات نیست

پس عدم علت در مرتبهٔ ذات متحقق باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چنانکه عدم علت نیز از جملهٔ اعتبارات است و هر چیز که نسبت
داده شود بذات از جملهٔ لواحق متأخره در صفات پس ممکن در مرتبهٔ ذات عدم از چیزی نیز نتواند داشت اما این عدم چیز که ممکن
نتواند داشت عدم انتزاعیست که ازان عدم عدد و امثال گویند چه عدمی که از جملهٔ لواحق است عدم عدد و لیست نه عدم بمعنی عدم که سلب
سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب بسیط از جملهٔ لواحق شیء که واجب است تأخر شیء از شیء نیست چنانکه ظاهر
شد پس عدم سلبی بسیط در مرتبهٔ ممکن متحقق باشد و این است مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبهٔ ذات
متحقق است هر آینه سابق است بر وجود ممکن که لاحق و متأخر است از مرتبهٔ ذات ممکن چه ما مع المتقدم لا محاله متقدم باشد
پس وجود ممکن لا محاله مسبوق باشد بعدم ذاتی و این است معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور چون بسیاری
از مطالب از مختصات این کتابست و ما در کتاب کلمهٔ طیبه بطریقی دیگر بیان این مطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این
مطلب حیرت و اضطرابی عظیم است و کلام شیخ ابو علی سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمال است و از بیانی که ما درین
کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق آن کلام کسی که طالب آن باشد تواند رسید و من الله الهدایة والعصمة فصل پنجم از باب
اول از مقالهٔ دویم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعض از احوال آنها و بیان وجوب تناهی علل و بطلان
دور و تسلسل هر چه افاده کند وجود شیء را یا افاده کند قوام شیء را آن مفید را علت گویند و آن شیء را معلول پس مفید وجود
علت وجود باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجود نار است که مفید وجود حرارت است و آفتابست که مفید وجود
ضوء نهار است و امثال آنها و مثال علت قوام جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین مادهٔ شیء باشد و صورت شیء و علت
مفید وجود اگر چه افاده کند وجود شیء را انرا فاعل و علت فاعلی گویند و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افادهٔ وجود شیء
آنرا غایت و علت غائی خوانند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افادهٔ وجود باشد مثال علت فاعلی
ذات نجار نظر بسریر و مثال علت غائی تصور کردن نجار وصول انتفاع را بسبب آن تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن
سریر و علت ماهیت اگر ماهیت را آن بهوت بالقوه باشد و بالفعل و یا تمام باشد انرا علت مادی و علت قابلی نیز گویند چون
پاره چوب نظر بسریر و اگر ماهیت را آن بالفعل و تمام شود انرا علت صوری خوانند چون هیئت سریر که قایم است بپارهای چوب
موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افادهٔ وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر
و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که آلت نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا عدم شدن امری که مانع بوده باشد از افادهٔ
وجود یا قبول وجود ازان رفع مانع گویند مانند زوال ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر و گاه باشد که محتاج شود بموجود
شدن امری و معدوم شدن دیگری مانند معدات خوانند مانند گام بر داشتن برای رسیدن بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ

علت

علت معلول و ابطال دور و تسلسل

٤٨

علت نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب آنکه آنها را مدخلیتی در علیت باشد پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل در اقسام اربعه مذکوره
و باید دانست که هر معلولی محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلت فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر
شود از فاعل موجب و یا محتاج بدو علت باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل مختار و یا بسه علت محتاج باشد و بس
مانند مرکبی که صادر شود از فاعل محض موجب و آنکه محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل مختار و فاعل اگر
فعل و تأثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و ارادت آنرا فاعل موجب گویند و اگر بشعور و اراده بود فاعل مختارش خوانند و اگر فعلش
موقوف بسبق استعداد ماده و انقضاء مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد
و استعداد در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و مکون و فعلش را احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد بر مطلق
ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد که تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند هرگاه فاعل واحد بود من جمیع الجهات والحیثیات
از وی صادر نشود در مرتبهٔ واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق
و در حدیث مؤید این جهت و محقق طوسی ره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علت را لا بد است از خصوصیتی
معاینی که بآن خصوصیت معلول معاینی از وصادر شود و شیء را خصوصیتی معاینی با شیء معاینی چون حاصل باشد همان خصوصیت
بعینها از همان جهت بعینها با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از وصادر گردد بخصوصیتی دیگر و جهتی دیگر تواند بود
و ترکب علت از خصوصیتها لازم آید و این خلاف فرضست و اختیار فاعل مانع ازین حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین
ذات فاعل باشد و تجدد و اختلاف در وی نرود موجب تکثر نتواند شد والا غیر محل نزاع باشد و فاعل هرگاه تام الفاعلیه باشد
و تأثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد جمیع ما یتوقف علیه التأثیر او را حاصل باشد انرا علت تامه خوانند و علت
چون تامه باشد تخلف معلول ازو ممتنع باشد یعنی جایز نبود که علت تام باشد و موقوف بر امری از امور نباشد و در
زمانی بگذرد و معلول از وصادر نشود و در زمان دیگر صادر شود والا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور معلول در وقت
دیگر با امکان صدور او درین وقت ترجیح وقت دیگر خواهد بود برین وقت و این ممتنع است چنانکه دانسته شد
و شیء واحد بسیط فاعل و قابل امری نتواند بود چه فعل و قبول منافی یکدیگرند در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتهای
که تکثر ذات موضوع نتوانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده و صورت چنانکه دانسته شد و فرق باشد
میان ماده و علت مادی و همچنین صورت و علت صوری چه ماده قیاس بصورت باشد و علت مادی قیاس بمرکب باشد
از ماده و صورت مثلا هیولی ماده است نظر بصورت جسمیه و علت مادیست نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورتست
نظر بهیولی و علت صوریست نظر بجسم و اعراض را ماده باشد چه موضوعات مادهٔ اعراض باشند اما علت مادی جا باشد

چه مرکب نیست از ماده و صورت و حکما گویند هر حادث زمانی را لابد است از ماده که حامل امکان او باشد و مراد از امکان استعداد است
گویند و آن امری باشد وجودی که نسبت بآن نزدیکتر شود بطرف وجود و امکان ذاتی در مرتبه نفس ماهیت است بطرفی وجود و عدم
پس ممکن امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضای علت مرجحه وجود کافی باشد در ایجاد او حادث زمانی نتواند بود و الا لازم آید
که علتش تمام نبوده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او
کافی نباشد لابد باشد از امری که منضم شود با امکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان و حرکت باشد
یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب آن شود که زمانی در میان درآید که در آن زمان معلول معدوم بوده باشد تا حادث
زمانی تواند شد بود چه حادث زمانی چنانکه دانستی آن است که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق بزمان و حرکت که مقرب
ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی باشد بآن ممکن و الا بالضرورة مقرب او بوجود نتواند بود پس اگر آن ممکن
بجمیع اجزاء و احوال معدوم مطلق باشد آن مقرب را که امری است وجودی تعلق بآن نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم
مطلق متصور نیست پس چیزی از آن ممکن باید موجود باشد که او را اختصاص بآن ممکن بوده باشد و آن چیز یا حال خواهد بود در
ممکن و یا محل وی و وجود حال بی وجود محل صورت نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی
و موضوع پس اگر ممکنی که کلام در حدوث او است صورت باشد باید که هیولای او پیش از او موجود باشد تا آن امر
مقرب تعلق بآن تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش از او لازم بود و مراد از ماده درین مقام اعم است از
هیولی و موضوع پس هر گاه حادث مسبوق باشد بماده و بمدتی زمانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت
خواهد بود و یا عرض و آن امر مقرب نیز عرض خواهد بود یا صورت که حال باشد در ماده سابقه بر حادث که استعداد
آن ماده را تمام شود برای حدوث حادث و اگر آن صورت و عرض نیز حادث باشند لامحاله مسبوق باشند بماده
متلبسه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورت یا عرضی که ماده در بدو فطرت بآن متلبس بود و علت غائی علت فعلی است
بوجهی و معلول فعلی است بوجهی دیگر چه علت فاعلیت و داعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علت فعل
باشد و چون وجود شیء در خارج مترتب بر فعل است معلول فعل نیز باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش
باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعیه را که مبادی قریبه آنها طبایع عدیمة الشعورند مانند احراق نار و تبرید ماء
و مانند آنها و صور معدنیه و افعال قوای نباتیه علل غائیه ثابت است که متصور و معقول مبادی است که وجود طبایع
مستند است بآنها چه علت غائی لازم نیست که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که متصور علل بعیده باشد کافی است
چه پیشتر دانستی که علت قریبه حرکت قسری طبیعت مقسوره است پس فاعل حرکت قسری مثلا طبیعت مرمی باشد بقوتی که منفعل است

از رای

49

ازرای و علت غائی رمی که رسیدن بهدف است متصور طبیعت رمی نتواند بود که علت قریبه رمی است بلکه متصور رامی است
که علت بعیده رمی است و اینقدر رمی را از علت غائی داشتن بدر دست پس هیچگونه استبعاد نبود که وجود حکم و مصالح که
افعال طبایع مشتمل است برآنها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله نتواند
بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابد است از خصوصیتی که بآن خصوصیت معلول از علت
صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این معلول معین باشد بدون معلولی دیگر پس آن خصوصیت معلول را
نسبت بدو علت متباین نتواند بود مگر باعتبار امری که مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقه علیت راجع شود بآن امر
مشترک که امر واحد است پس علت مستقله واحد نباشد مگر واحد و چون علل مترتب شوند باین طریق که علتی معلول علتی دیگر
بود و همچنین علتی را که بعد از دو علتی دیگر در آن سلسله باشد بعیده و علتی را که مباشر معلول اخیر است قریبه و هرچه
در میان قریبه و بعیده بود متوسطه گویند و متوسطه متعدد تواند بود و ترتب علل لا الی نهایة را تسلسل گویند و اگر علت
راجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دوم برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق
علما باطل است اما دور بسبب آنکه مستلزم تقدم شیء است بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما تسلسل بر بطلانش دلایل
بسیار است و از آنجمله دو دلیل که اظهر و اشهر است ذکر کنیم اول برهان تطبیق و آن جاریست بر امتناع عدم تناهی منفصلات
مترتبه مجتمعه در وجود و متصلات قاره و تقریرش آنست که گوئیم اگر ترتب علل مثلا لا الی نهایة جایز باشد سلسله
بهم رسد مشتمل بر اجزاء غیر متناهی که هر یک از آن اجزاء غیر جزء اخیر هم علت باشد و هم معلول نظر بجزء فوق و اما علت
نظر بجزء تحت پس آن سلسله فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و دیگری تمام معلولات و این هر دو سلسله اگرچه بالذات
واحدند اما بحسب اعتبار عقلی و در نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر عقل جدا باشند از هم و عدد آحاد یکی از آن دو
سلسله که سلسله معلولات باشد افزون بود از عدد آحاد سلسله دیگر که سلسله علل است بواحد که آن معلول اخیر است چه
او معلول است و علت نیست و ما را میرسد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از سلسله علل را بجزء اول از سلسله معلولات بلکه
حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزء اول سلسله علل بازای جزء اول از معلولات و در برابر او است چه آن علیت بازاء
این معلولیت است و جزء دوم بازاء جزء دوم و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه نه که انطباق واقع است
بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسله معلولات در آن طرف منتهی نشود بلکه بهریک همیشه
با علیتی معلولیتی باشد لازم آید که عدد آحاد سلسله معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد آحاد سلسله علل که ناقص
بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلان است پس واجب است انتهای سلسله معلولات و چون منتهی شد سلسله معلولات

وچون منتهی شد سلسله معلولات لازم آید انتهای سلسله علل نیز چه زیادتی سلسله معلولات بر سلسله علل نخواهد مگر بواحدی و زاید بر متناهی
متناهی بیک واحد و بالجمله بقدر متناهی بالضروره متناهی است و اجرای این برهان در متصلات ظاهرتر است و طریقش آنست
که گوئیم اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یکطرف اگر از یکطرف غیر متناهی باشد یکنوبت از مبدا خط
لا الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یکنوبت دیگر بعد از مبدا بقدر ذراعی مثلا اعتبار کنیم لا الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف
غیر متناهی بود نقطه بر هر موضع از آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه لا الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد
از نقطه اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط دویم چون جزء خط اول است مغایر او باشد مغایرتی که جزو راست نظر بکل
و بعد از آن تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لامحاله خط اول متناهی شود والا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دویم نیز متناهی
شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهی است و از تقریر این برهان ظاهر شد که اجرای وی موقوف است بر اینکه
اجزای سلسله و همچنین اجزاء فرضیه متصل همه مجتمع باشند باهم در وجود پس اجرای این برهان در مثل سلسله معدات و زمان
و حرکت متصور نیست **دویم** برهان تضایف و آن جاری است در هر چه اجزای وی بالفعل موجود بوده متصف باشد
بوصفی از اوصاف متضایفه چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن پس در متصلات جاری نتواند شد و تقریرش
آنست که گوئیم هر یک از اجزاء سلسله علل مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیت و معلولیت معا و معلول اخیر متصف است
بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیانند در وجود یعنی بازای هر چه از احد المتضایفین
موجود باشد واجبست موجود بودن مضایف دیگر نیز و در هر جزء سلسله مفروضه علیتی بازای معلولیتی موجود است بخلاف
معلول اخیر که در وی معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلتی که متصف بمعلولیت
نباشد و علیت آن علت بازای معلولیت معلول اخیر بود لازم آید که بازاء معلولیت معلول اخیر که فردیست از احد المتضایفین
فردی از علیت که مضایف دیگر است موجود نباشد و این محالست و توقف اجرای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع
در وجود ظاهر است و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروط است باین هر دو شرط نزد حکما اما اجتماع در
وجود بسبب آنکه بدون اجتماع اجزاء سلسله معدومات باشند و فسادی که بسبب اتصاف بعدم تناهی بر ایشان راه یابد
فرع آنست که صفت عدم تناهی عارض ایشان باشد و عروض اینمعنی فرع آنست که ایشانرا تحقق باشد یا در خارج و یا در
ذهن و تحقق در خارج بالفرض منتفی است و تحقق ذهنی موقوف است بر اعتبار ذهن و ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز است
و از اینجاست که همه متفقند که تسلسل در اعتباریات جایز است بسبب آنکه اعتباریات منقطع شود بانقطاع و اما ترتب
بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است و عروض عدد فرع تمایز آحاد بجهة مفروضیت
مراتب عدد و تمایز آحاد فرع ترتب مثلا عروض عشرت بر آحاد معینه فرع اینست که بعضی از آن آحاد منتهی باشد
برای

برای عروض واحدیت و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای عروض ثلاثیت و همچنین پس اگر ترتیبی باشد در واقع میان آن
آحاد و یا ترتیبی در آن آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره نتواند شد والا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شان شیء خواهد بود که
اگر اعتبار ترتیب در آن آحاد کنند بالفعل عشره گردد و بدون اعتبار ترتیب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد
غیر متناهی هرگاه که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل نمیتواند بود و اعتبار ترتیب نیز اگر کنند لا الی غیر النهایه اعتبار نتوان
کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی در وی راه نتواند یافت و از آنچه
گفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان کرده اند که صحت اجراء براهین تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم اینکه عدد عارض
آن شود بسبب عروض عدد نسبت که در عدد است در آن بهم رسد و جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی را ممتنع دانند لیکن دلیلی
وافی باثبات آن ندارند **فصل ششم از باب اول از مقاله دویم** در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع

علت احتیاج عالم بصانع

بدانکه جمیع عقلای عالم از ملیین و غیرهم متفقند در حدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله تعالی بمعنی مسبوقیت بعدم و اختلافی
در اینمعنی نیست و خلافی که هست در اینست که عدم سابق عدم ذاتی است یا زمانی حکما برآنند که عدم ذاتی است و متکلمین برآنکه
عدم زمانی و کلمات انبیاء و حکمای اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی یا زمانی جز اینکه بعضی گمان برده اند
که قول بقدم عالم از زمان ارسطو شایع شده است و بعضی از وی نقل و بعضی گفته است که چون قدماء اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند
و مراد ایشان حدوث ذاتی بوده و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدماء
و اینمعنی نزد بعضی از قلت تامل در فنهای حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکمای اقدمین و صواب نه اینست
و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین از اینقولست چنانکه بعضی از آنها را شیخ ابونصر فارابی در جمع بین الرایین بیان نموده و در
احادیث ائمه معصومین ع تصریح باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن معنیی است که سبب احتیاج بصانع باشد و پس
غایتش علما را از قدماء و متاخرین متفقند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث
زمانی اما اثبات اینها اجماع مشکل است و اجماعی که محقق است بر مطلق حدوث است بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه
که در اینباب ایراد نموده اند بغایت ضعیف است و حکمای متاخرین که جدید در قدم زمانی و شبهه ایشان در اینباب
خالی از قوه نیست و تحقیق آنکه بعد از اثبات معنی حدوث که سبب احتیاج عالم بصانع است مشاجره و منازعه بای الطرفین
مدخلی در دین ندارد و زیاده تفریع بران مترتب نیست پس منازعه از اینجهت لغو است دارد دیگر آنکه سبب محوج بصانع حدوث
ذاتی است یا زمانی و دیگر آنکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست
که حدوث ذاتی که لازم معنی امکان است در سببیت احتیاج بصانع مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو

ممکن محتاج است بمرجح چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع ندانند
بلکه حدوث زمانی را بتنهایی یا بضم امکان علت احتیاج دانند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده بدلایل عقلیه که از
عهده اتمام آنها بدر نتوانند آمد و کار بر ایشان بسیار مشکل شده و دعوی اجماع نیز بر تقدیر صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات
صانع موقوف علیه اثبات نبوت است که موقوف علیه حجیت اجماع است بسبب آنکه اجماع از ادله سمعیه که موقوف است
بثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بمؤثر
حدوث زمانی باشد نه امکان تواند بود که سلسله علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی باشد و چون امکان
تنها موجب حاجت بعلت نیست نه دور لازم آید و نه تسلسل و در محل نزاع دوم حق ظاهر امتداد زمان است با اجماع ملیین و انقطاع
این اجماع ظاهر التحقق است و این معنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم زمانی نیست بلکه حق انتهای امتداد زمان است
بعدم مطلق نه بعدم متقدر که مراد متکلمین از عدم زمانی همان است و آن را زمان موهوم نامند چه این زمان موهوم اگر منشأ انتزاع
ندارد اختراع محض خواهد بود و اگر دارد غیر ذات باری تعالی باید شد چه وجود باری منزه از آن است که منشأ انتزاع مقدار
تواند بود بالضروره و اگر غیر ذات باری باشد قدم جزئی از عالم لازم آید و این مناقض مطلوب ایشان است بلکه حق آن است
که عدمی که امتداد زمان منتهی بدوست مانند عدمیست که امتداد مقدار عالم جسمانی منتهی بدوست چنانکه در ورای سطح محدب فلک
اعظم متصور نیست بل لا خلاء هناک و لا ملاء همچنین در ورای امتداد زمان متقدر نتواند بود متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم
باین قدر اکتفا نمایند شک نیست در صحتش و دلیل بر این اجماع امت بودی دلیلا که خود بخشم احراز آن شده اند و غایت سعی
عقول در این باب مطلب تصحیح امکان این معنی است چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع بر خلاف ممکن متصور نیست و اگر
غرض ایشان اثبات سبق عدم متقدر باشد چنانکه ظاهر بلکه صریح اقاویل ایشان است لا محاله این معنی عقلا ممتنع است و دعوی
انعقاد اجماع بر این مطلب غیر مسموع و غرض حکما نیز از ادله قدم زمانی اگر مناقضه این دعوی متکلمین است شکی نیست
در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی امتداد زمان است ادله ایشان مدخول است و من بتوفیق الله تعالی از عهده تزییف
آنها در مؤلفات خود بر دل آمده ام و چون ذکر ادله طرفین و بیان ضعف و مدخولیت آنها موجب اطناب عظیم است
و غرض نیز متعلق بان نیست لهذا طی آن مراتب نموده بهمین قدر که موجب استبصار متفطن کلمات جانبین بحقیقت امر تواند
شد اقتصار کرده والله ولی الهدایه والعصمه **فصل هفتم از باب اول از مقاله دویم** در اثبات واجب الوجود

اثبات واجب الوجود

بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمره هر علم و نتیجه هر معرفت شناختن واجب الوجود است و منبع
همه خیرات و اصل و اساس جمله سعادات بر یقین بودن بوجود مبدأ و صانع که افاضه وجود و فیضان هر جود از
جناب

از جناب کبریای او بود و رجوع هر ذره و بازگشت هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و یقین حاصل نتواند
شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا و راه یافتن ببواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات
و نقل نمودن از منزل ادراک الفاظ و مسموعات بمحل ارفع و اعلای معانی و مفهومات و چشم آشنا شدن بمشاهده نحوی دیگر از وجود
و نوعی دیگر از هستی بود که نه مانند این وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده و موضوع و تالیف و ترکیب و عوارض و لواحق
و حرکات و اوضاع بلکه وجودی بود مجرد و هستی باشد منزه و مقدس از حاجت و تعلق و آشنا شدن بکیان عالم شریف
و خطه رفیع منیف کار این چشم جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال از این مرحل محسوس که دار جزئی بود است بمنزل معقول که دیار
کلی است و اقامت مستقر در آن مقام گشوده شود و چشمی دیگر و جانی که آن چشم مشاهده آن نحو از وجود و هستی تواند
نمود و حق تعالی بفضل و کرم خود روزنه از آن عالم بدین عالم گشوده و نمونه از آن نحو وجود در اینجا نموده و آن روزنه و نمونه
وجود نفس ناطقه انسانی است که اگر کسی خود را به بیند در حقیقت آن نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف
ربه و بباید دانست که چنانکه غافل از خاصیتی که در انسان هست پندارند که جوهر انسان مانند حسی جواهر این عالم جسمانیست و آن
خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی مجرده است همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که از آن خاصیت توان دانست
که وجود مقدس او نه از نحو وجود موجودات عالم امکانیست و آن خاصیت محتاج بودن همه است باو و مستغنی بودن او
از همه که از لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین و سایر علمای محققین نخست اثبات صانع بعنوان وجود کرده
یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد از آن از خاصیت وجوب وجود پی بخصوصیت نحو جلال و سایر صفات کمالی
برده و طریق اثبات واجب الوجود حاجت و اضطرار وجود ممکن است که محتاج باثبات نیست بعلتی و مرجح و وجوب
انقطاع سلسله حاجت پس عمده در اثبات واجب الوجود دانستن احوال ممکن است و شناختن خاصیت وجود
ممکن است که محتاج بودن او است بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویت ذاتیه و امتناع ذهاب سلسله
حاجت لا الی النهایه که تسلسل عبارت است از آن و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات براهین قطعیه
در فصول سابقه دانسته شد و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب
الوجودی که مبدأ سلسله علیت و مقطع سلسله حاجت باشد واجب شود و تخلف نتواند کرد و ترتیب مقدمات
مذکوره و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بقوانین و شرایط معتبره در انتاج چنان است که گوییم شک نیست
در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکن محتاج است بمرجح و علتی که موجد او باشد در وقت وجود او و آن علت
نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود بعلتی دیگر و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم آید

واکر ممکن ثالث باشد نقل کلام در علت آن کنیم و در هر مرتبه اکر علیت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم آید واکر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر مرتبه منتقل بمرتبه دیکر شود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید وامتناع دور وتسلسل ببرهان قطعی ثابت شد پس واجب شد انقطاع سلسله علیت وانتهای حاجت بوجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیتها است وآن خاصیتها لا محاله در وی متحقق باشد وآن خاصیتها بیان کرده شد وچون آن خاصیتها همه در موجود باشد باید که واجب الوجود را که ثابت شد وجود او محتاج نباشد بغیر پس باید مجرد از ماده وموضوع وزمان ومکان ومحل وحیز وبالجمله از هرچه مستلزم افتقار واحتیاج بغیر بود باید که بسیط الحقیقه باشد که ترکیب بوجهی از وجوه در وی نبود وباید که وجودش در خارج عین حقیقتش بود ومهیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته شد پس باید که او را شریک ونظیر نبود نه در وجود ونه در حقیقت واو را ضد وکفو نبود چه ضد مستلزم مجانست باشد وترکیب لازم آید وکفو مستلزم معلولیت بود چنانکه دانسته شد وافتقار لازم آید وچون در وی ترکیب نبود پس او را جنس وفصل نباشد وچون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد وجسم نبود وچون جسم نباشد حتی مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسم است وچون مقدار نبود قابل تجزیه وتقسیم نباشد وچون علم بوجود واجب الوجود وتحقق خواص وجوب وجود با توابع ولوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را صفات جلالی نیز کویند حاصل شد وآنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که آنها را صفات جمال وصفات کمال نیز کویند **باب دوم از مقاله دوم** در صفات واجب الوجود ودر آن چند فصل است

فصل اول در بیان صفات سلبیه وثبوتیه ومعنی اسم وصفت وفرق میان صفت واسم اشاره شد بآن که واجب الوجود را دو کونه صفت است صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم آنها معتبر است نسبت با موری که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بآنها وواجب است نفی وسلب آنها از واجب الوجود وصفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجب است اتصاف واجب تعالی بآنها اما صفات سلبیه راجع شود بتجرد وتنزه واجب تعالی از هرچه لایق بجلال او نیست مانند جوهریت وجسمیت ومادیت وترکیب وشریک وکفو وضد ومانند آن ودلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف اوست بوجوب وجود که عین حقیقت اوست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست وبعضی از آنها دانسته شد بغیر از جوهریت ولکن نیز لازم آید از اینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات اوست واو را مهیتی نیست بغیر از وجود ونزد حکما جوهر مهیتی است که هرگاه موجود شود در موضوع نباشد وجوهر را جنس ماتحت خود دانند پس جوهر بایمعنی بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد از این جهت اما متکلمین چون در تعریف جوهر مهیت را اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند خواه ذو مهیته باشد وخواه نه پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی عقلا نزد ایشان ممتنع نیست لیکن چون

آسما

صفات ثبوتیه وسلبیه خدا

اسماء الله توقیفیست یعنی موقوف است باذن شارع ودر شرع اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعا ممتنع باشد وما چون بیان خواص واجب الوجود پیشتر کردیم ولکن مستلزم نفی صفات سلبیه است وبعد از آن اشاره بنفی صفات سلبیه بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه غرض ما در این باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هرچه جوهر وقایم بنفس خود است آنرا ذات کویند وهرچه عرض وقایم بغیر است آنرا صفت خوانند وهر لفظی که دلالت کند بر ذات بی اعتبار صفتی از صفات آنرا اسم کویند چون رجل وزید وعمرو وهر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصافش بصفتی از صفات آنرا صفت کویند چون قایم وضارب واحمر وابیض پس ذات وصفت مقابل همند در معانی ومفهومات واسم وصفت مقابل همند در الفاظ وعبارات ودرباره واجب تعالی لفظی که دلالت بر صفت تنها کند بی ملاحظه ذات صفت کویند چون علم وقدرت وارادت ومانند آن واین الفاظ را در غیر واجب تعالی صفت نکویند بلکه معانی آنها را صفت مقابل ذات کویند ولفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق درباره دیکران صفت مقابل اسم میکفتند درباره واجب تعالی آنرا اسم خوانند چون عالم وقادر ومرید وامثال آن پس الفاظ علم وقدرت واراده ومشیت وحیوة ومانند آنها صفات اله باشند والفاظ عالم وقادر ومرید ومشیء وحی ومانند آنها اسماء الله پس آنچه اسما است در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرقیست میان اسم در واجب وصفت در غیر واجب وآن فرق آن است که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ابهام واجمال معتبر است نه بر سبیل تعیین وتفصیل مثلا مفهوم قایم ذاتی است که ماخوذ باشد با صفت قیام وبقرینه خارجی مفهوم شود که آن ذات مثلا ذات زید است ودر مفهوم اسم در واجب معینی معتبر است مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله باشد ذات معینی است که آن ذات واجب الوجود باشد ماخوذ با صفت علم وهمچنین قادر وحی وامثال آن ودر غیر واجب که وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه شده باشد ودر میان اسماء الله اسمی است که بجای علم است در غیر واجب وآن لفظ الله است که موضوع است برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال وما کفتیم این اسم بجای علم است ونکفتیم علم است بسبب آنکه معتبر در مفهوم علم اسم ذات معینی است بی اعتبار صفتی از صفات ودر اسم الله معتبر ذات معین است با اعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسم الله وسایر اسماء الله اعتبار جمیع صفات واعتبار بعضی از صفات است پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مکر تفصیل اسم الله اعظم اسماء الله باشد **فصل دوم از باب دوم از مقاله دوم** در عینیه صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما ومعتزله از متکلمین وامامیه باجمعهم وثابت ومحقق در کلمات واحادیث امیر المؤمنین وسایر ائمه معصومین ص آن است که در واجب تعالی صفت مقابل ذات

عینیه صفات واجب

یعنی عرض و معنی که قایم باشد بذات واجب تعالی و ذات واجب تعالی موضوع و محل آنها باشد متحقق نیست بلکه صفات واجب
تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست باین معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار قیام صفت
بآن ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید باعتبار
قایم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات زید نشود انکشاف و تمیز از و نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف
و تمیز اشیا از ذات بذاتها آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد و همچنین در سایر صفات
پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت علم برو و لفظ عالم در لغت عبارتست
از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم علم برای شیء اعم است از اینکه صفت علم قایم باشد بذات او یا ذات
او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مرتب بود بر وجه حقیقت علم آنست که اثر علم مرتب بر و شود خواه صفتی
باشد قایم بذات شیء و خواه نفس ذات شیء اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوع است برای ذاتی که قایم باشد مبدء
اشتقاق باو جواب گوئیم اولا لا نسلم که لفظ مشتق موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوع است برای ذاتی که ثابت باشد
مفهوم مبدء اشتقاق برای او اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدء باعتبار قیام مبدء باشد یا باعتبار ترتب اثر مبدء و بر تقدیر
تسلیم گوئیم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست و علوم الهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و متفاهم
اهل عرف نیست بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهة برهان ثابت شد در اطلاق لفظ مناسبت و تجوز
کافی تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدء اشتقاق اوست ممتنع است بر ذات
واجب تعالی چنانکه دانسته شد و برهان بر عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است اول آنکه اگر صفات واجب
زاید باشد بر ذات و قایم بذات واجب خواه مستند بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضروره متاخر خواهد
بود از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که مقدم است بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در آن مرتبه
متقدمه که صفات هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود یعنی که مرتبه امکان ظرف باشد و لازم آید که واجب
الوجود در مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهة امکان و حال آنکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود است من جمیع الجهات
و الا لازم آید که مرکب باشد از جهتی وجوب و امکان چه بالضروره وجوب و امکان هر دو از جهة واحده نتواند بود برهان
دویم وجود واجب اکمل انحاء وجودات است بالضروره و وجود مصدر آثار است و هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور
آثار محتاج است بصفت که بواسطه هر صفتی نوعی از آثار از و صادر گردد پس احتیاج بصفت در صدور آثار نقیصت
در وجود پس وجودی که مستغنی باشد از صفت اکمل انحاء وجودات باشد پس برهانی بهیئت شکل اول منعقد گردد
باینکه

باین طریق وجود واجب اکمل انحاء وجودات است و اکمل انحاء وجود مستغنی است از صفت پس وجود واجب مستغنی باشد
از صفت برهان سیم اگر صفات کمالیه واجب زاید باشد و متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن
مرتبه متقدمه خالی باشد از صفات کمال و خلو از صفات کمال لا محاله نقص باشد پس ذات واجب و العیاذ بالله در آن
مرتبه مشتمل باشد بر نقص برهان چهارم اگر صفات واجب مثل علم و قدرت و اراده زاید باشد بر ذات واجب لا محاله
معلول واجب باشد و صدور آنها از ذات واجب بواسطه همین صفت نتواند بود و الا تقدم شیء بر نفس لازم
آید و بواسطه صفات دیگر مثل آن صفت نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید بلکه باید بی واسطه صفات باشد
پس ذات واجب بنظر بصفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره
نقص باشد و نقص بر واجب الوجود روا نبود برهان پنجم اگر ذات واجب محل صفات خود باشد قابل آن صفات
بود و لا محاله فاعل آن نیز بود چه مستند صفات واجب بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع
الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و امتناع این ثابت شد برهان ششم بر مذاق متکلمین صفات زایده یا حادث باشد
و یا قدیم بنابر اول ذات واجب محل حوادث شود و بنابر ثانی تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد و مذهب
اشاعره زیادتی صفات است بر ذات واجب و معتزله بر ایشان اولا تعدد قدما لازم آورند و ایشان در جواب گویند
ممتنع ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم آورند چه شریک باری عبارت از قدیمیست
که وجودش از خدا باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب گاه گویند که شریک باری ذاتیست
که قدیم باشد و صفت ذات نتواند بود و گاه گویند شریک غیر بود گویند که شارک باشد و صفات واجب غیر واجب
نیست اگرچه عین هم نیست و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره و لغو براهین مذکوره از امثال این گفت و شنید
فارغ و مستغنی بود و اشاعره بر نفی صفات لازم آرند و گویند فرق نیست میان عینیت صفة و عدم صفت پس لازم
آید که واجب تعالی از صفات کمال خالی باشد و خلو از صفت کمال نقص باشد و جوابش آنست که خلو از صفت کمال وقتی لازم
آید که آثار صفت منتفی شود اما ترتب آثار صفت با خلو از صفت لازم که نقص باشد بلکه در غایت ظهورست که ترتب
اثر صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت اکمل است از ترتب اثر با وجود صفت و حاصل آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما
و مصداقا نیستیم بلکه قایلیم بتحقق مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت مصداق مغایر ذات لازم باشد بلکه تحقق
مفهوم را لابد است مصداقی اعم از اینکه مغایر ذات باشد چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب فصل سیم
از باب دویم از مقاله اول در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بآنکه کدام قسم عین است در واجب تعالی باید

تقسیم صفات ثبوتیه

دانست که صفت بشونه برسه گونه است حقیقیه محضه مثل حیوة و اضافیه محضه مثل خالقیت و رازقیت و حقیقیه ذات الاضافه
مثل عالمیت و قادریت حقیقیه محضه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود و بالجمله تحقق صفت
و ترتب اثر بهیچکدام موقوف نباشد بتحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد و اضافیه محضه آنست که مفهومش مفهوم
باشد اضافی و بالجمله تحقق هم نسبت صفت و ترتب اثر بهردو موقوف باشد بتحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد
و حقیقیه ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله تحققش موقوف نباشد و ترتب
اثر موقوف باشد مثلا عالمیت بدون شیئی است بحیثیتی که اگر دانستنی باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم
موجود نباشد پس بدون بحیثیت مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضایف او باشد نیست و چون معلوم شود اضافه لامحاله متحقق
شود میان عالم و معلوم و این که گفتیم بخلاف رازقیت است مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت متحقق نشود اگر سؤال
کنند که رازقیت نیز بودن شیئی است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزیش دهد پس فرق چیست میان او و عالمیت
جواب گوئیم که این مفهوم بسر حدی نیست بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر کسی که درنی
ازو متحقق شده باشد همچنانکه کسی جواد از و بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شانش علم باشد باین معنی که بفعل آمدن
علم او موقوف بهیچ چیزی نباشد مگر بتحقق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکل در علم نحو باشد گویند عالم بحل
این مشکل فلان نحوی است و حتی آنکه صورت آن مشکل در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و شاهد این که
گفتیم پیداست چه لامحاله بلغا گویند کسی را که بهر صحیح دانسته باشد اگر چه هیچ سطری پیش او حاضر نباشد و سر این فرق که
بیان کردیم آنست که مثل رازقیت و سخی و جود صفات فعلی باشند و صفت فعل آنست که اغلب از مباشرت و ترک
کارها بهم رسد و بر سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرة موجود باشد نیز وجود آن ظاهر و معلوم نشود
مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعلی باشد که از مبادی فعل
و از توابع و لوازم فعل باشد مانند اراده و کراهت و شوق و نفرت و حدوث این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد
و چون این جمله دانسته شد باید دانست آنچه عالی است در واجب صفات حقیقیه است علی الوجهی نه اضافیه محضه چه
مفهوم اضافی عالی ذات نتواند بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو از و مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از
کمال ذاتیت ذات عارض شود و محققان از حکما بر آنند که صفات اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج
مگر عالی اضافه واحده که آن اضافه مبدائیت نظر بجمیع اشیاء و چنانکه ذات واحده علم است باعتبار و قدرت است
باعتبار و اراده است باعتبار و همچنین اضافه واحده که مبدائیت مذکوره است خالقیت است باعتبار و رازقیت است
باعتبار

باعتبار و رحیمیت است باعتبار و رحمانیت است باعتبار و سایر الاضافات و اختلاف نیست مگر بحسب اعتبار و کثرت اضافه و احده
واحده است بحسب اوقات و ازمان مختلفه نیز من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد کثرت اضافه
واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بمقدس واجب بحیثیت مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگر چه بذات
بغایت دشوار است خصوصا متحصلی در حبس زمان و حصار مکان را که سر بجز داز گریبان تعلق بر نیاورده باشد و مشاهده
فضای لازمان و لامکان ببصر بصیرت ننموده اما مطابق واقع است و موداد برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن
و چون این مقدمات دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمال که محتاج باثبات باشد و شرح معانی و بیان کیفیت
آنها کرده خواهد شد فصل چهارم از باب دوم از مقاله دوم در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار
بدانکه قدرت بمعنی قوت و توانائیست و توانائی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو باشد تواند
مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنابر آنکه تواند هم که نکند و نگویند مثلا که آتش تواند سوزاند بسبب آنکه نتواند
که نسوزاند پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس رجحان احدهما لامحاله محتاج باشد
بمرجحی که آنرا داعی گویند یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه آن تصور و علم مرجح خواهد
بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمان جدا نشود قدرت از علم لهذا که هر معلول را در مرتبه وجود علت
مرجح باشد و آن امکان لامحاله مستلزم تساوی فعل و ترک است نظر بفاعل و حتی آنکه آن تساوی را مطلق قدرت نگویند
و همچنان هر فاعل طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بوجود شرطی شک نیست که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود
و عدم شرط متساوی النسبه باشد نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت آن تساوی است که مقارن
شعور فاعل باشد و مرجحی که لابد است ختم شدن او با علت فعل یا ترک تمام شود میباید متعلق باشد و تعلق شعور باو
مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل گردد پس مطلق مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست و الا بایستی
که حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل بود تا فعل اختیاری باشد پس هر گاه
شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل آن فعل صادر گردد که همان اختیاری و مقدور خواهد بود این بود بیان
معنی قدرت و قدرت باین معنی مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر است که بآن معنی مقابل عجز بود و آن
قادر بودن است از افاده وجود یا از منع وجود و این معنی اعم است از معنی اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود
و اما اراده حالتی بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت که داعی عبارت از آن است با ارتفاع موانع

ولکن حالت عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب تابع شوق بود و غیر شوق نبود بدلیل آنکه گاه باشد که اراده بود بدون
شوق چنانکه در تناول دوای تلخ و بشیع و گاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء ضاره مر متقیان
و بیماران از اراده چنین اراده جازمه حاصل شود فعل واجب شود که اگر واجب نشود همان حالت در مرتبه قدرت و امکان باقی باشد
موجود نتواند شد بدلیل که دانسته شد در بیان آنکه ممکن تا واجب نشود بعلت ممتنع باشد وجودش و این واجب شدن
فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود بنابر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده و منافات نبود میان وجوب بغیر
و امکان قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود نظر بقدرت و واجب شود نظر باراده و اما ترجیح دادن احد طرفین
متساویین که هر فعلی را ثابت است نظر بقدرت بحصول اراده جازمه متعلقه بآن طرف بر طرف دیگر و این ترجیح چنین موقوف
است بحصول علم متعلق بوجه مصلحت و ارتفاع مفسده پس اگر علم نظری باشد و هنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد
بزمانی که در و تأمل و ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود پس تراخی و فاصله زمانی حاصل شود میان ذات قادر از این حیثیت
که قادر است و میان صدور فعل ازو تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت ازمنه فکر و تأمل در حصول علم و فعل
لا محاله مسبوق شود بعدم زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبه قدرت و محتاج تحصیل و زمان تحصیل نباشد
واجب شود که ترجیح دفعة حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد برو بدون تراخی و فاصله زمانی و این بود بیان مفهومات
الفاظ ثلثه و اما دلیل بر آنکه واجب الوجود قادر مختار است نزد متکلمین که قایلند بحدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله و
مسبوقیتش بعدم زمانی آنست که اگر نه چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب فعل عالم ازو
صادر شدی هر آینه تخلف عالم ازو و حدوث او در جزء معین از زمان وهمی که وقت حدوث عالم باشد صورت نبستی
و الا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالفرض نیست که مرجح تواند
شد و امری دیگر خارج نیز نتواند بود و هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد بود که مفروض حدوث
اوست بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد
و تعلق اراده لا محاله بمصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار واجب
تواند بود که آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل بر سبیل اضطرار بالبدیهه و واجب است بودن ذات
تعم باکمل انحاء فاعلیت پس فاعل مختار باشد و این دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعم کنند و عمده
در این باب آنست که هرگاه طرفهای نقیضین هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف موجود باو و یکی بطرف
اشرف

اشرف باشد از طرف دیگر عقل حکم کند که واجب الوجود باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل
و متکلم و غیر متکلم و همچنین حیوة و سمیع و بصیر با مقابلات اینها و دلیل دیگر آنکه هر یک از اجزاء عالم از مجردات و مادیات
و سماویات و ارضیات مشتمل است بر حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علما در این
باب مجلدات تصنیف کرده اند و مؤلفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر آنها شود شک نکند در آنکه فاعل و صانع
آنها ایجاد نکرده آنها را مگر بجهت آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم و دانش بآن مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بآن
که صانع ترجیح وجود آن موجودات بر عدم نکرده مگر برای آن غایات و اگر نه آن غایات بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات
صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر همین و از تضاعیف آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب
تعم نیست مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات
مقدس واجب تعم باعتبار آنکه وجود و عدم اشیا نظر باو مساوی است عین قدرت باشد و باعتبار آنکه منکشف شود
باو مصالح و مفاسد اشیا عین اراده و کراهت و این اراده و کراهت است در فعل خاص بلا واسطه واجب تعم و آن نزد
حکما نیست مگر شیء واحد که معلول اول و عقل اول باشد ارادت نظر بوجود شیء و کراهت نظر بعدم شیء و این ارادت
و کراهت متضمن جمیع ارادتها و کراهتهای وسایط است نظر بافعال صادر بواسطه و چون افعال بواسطه مستند است
بواجب تعم که علة العلل است کل جمیع ارادات نیز مستند باراده واجب است که اراده الارادات است و این مسمی اجابت
و نیز هر اراده که از هر واسطه نظر بفعلی صادر شود باراده واجب تعم صادر شود اراده تفصیلی و این اراده تفصیلی واجب
را که متعلق است باراده وسایط امر تکوینی و امر را نوع باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی بخطاب و عبارت و لفظ باشد
مثل صلوا و صوموا که در کلام الهی وارد شود و لفظ امر در این صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول اثبات شده
و امر تکوینی عبارت از اراده تفصیلی واجب باشد که مذکور و اطلاق لفظ امر بر اراده مجاز باشد و گاه باشد که
از آن اراده که امر تکوینی عبارت ازوست بنابر سهولت فهم بلفظ کن که صیغه امر است تعبیر کنند کما قال تعالی انما امره
اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون چه این قول و خطاب قول و خطاب معنوی عقلی باشد نه حقیقت قول و خطاب
همان است پس اراده واجب تعم در تکلیفات عبارة از امر خطابی باشد و کراهت عبارت از نهی خطابی و امر
و نهی در تکوینات عبارت از اراده و کراهت بود برعکس اول و در تکلیفات اراده مکلف گاه باشد که مطابق
اراده الهی شود و طاعت عبارت از آن بود و گاه باشد مخالف افتد و معصیت عبارت از آن باشد و این بسبب
تعارض ارادات متخالفه متکلمی است که از ترکب قوی و دواعی مختلفه ناشی شود و در تکوینات ارادات وسایط

البته مطابق اراده الهی باشد و اصلا مخالفت نیفتد و معصیت واقع نشود چه وسایط اگر مجردند چون عقول و نفوس فلکیه اراده
ایشان لا محاله عقل صرف بی معارض و مزاحم باشد و مخالفت متصور نشود و اگر وسایط امور مادی باشند مانند طبایع لا محاله
از مخالفت بدور نباشد چه مخالفت فرع شروع و اراده است که در طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب
استعدادات مواد قابله است و استعدادات مستند بامور خارجه اتفاقیه از اوضاع و حرکات مختلفه متعارضه و این امور اتفاقیه
بسی گاه باشد که خلاف صورت مطلوبه بالطبع در ماده روی دهد بنابر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع
زایده و تشویهات خلقیه و آنها نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی پس آنها مخالف اراده باشند بوجهی اعنی بالذات
و موافق اراده باشند بوجهی اعنی بالعرض و از ینجا سر قضا و قدر متعلق بشر در واقعه بالعرض ظاهر تواند شد چنانکه باید
انشاء الله العزیز و چون دانسته شد که اراده واجب تعالی بر دو گونه است اراده اجمالیه نظر بکل که تفصیل است نظر بمعلول اول و اراده
تفصیلیه نظر بکل که بسبب قرب اراده وسایط است و امر تکوین عبارت از و پس آنچه عین ذات واجب تعالی است اراده اجمالیست
که صفت ذاتست و بنابرین اراده است که عین علم است نه اراده تفصیلیه چه ارادات تفصیلیه که اوامر تکوینیه الهیه است
از مبادی قریبه افعالست و حادث در وقت حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی که آنچه عین است
در واجب تعالی صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادث است بحدوث افعال پس ممتنع است که عین
ذات مقدسه باشد و چون این جمله دانستی بدانکه آنچه در احادیث ائمه طاهرین ظاهر باشد وارد شده که اراده از صفات
فعل است و حادث بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید و کتاب عیون سیما در حدیث مناظره جناب مقدس
رضوی علیه السلام با سلیمان مروزی محمول بر ارادات تفصیلیه است و آنچه حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین برانند که اراده
واجب تعالی عین ذات است مراد ایشان اراده اجمالیه است که صفت ذات لا محاله است و توهم منافات نیست مگر
از قصور تحقیق و من الله الاعانة و التوفیق بدانکه نزاع عظیم که در میان متکلمین و مقلده حکما از متفلسفین مشهور است
در باب ایجاب و اختیار واجب تعالی اصلا و حاصلی ندارد چه هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قایل نیست که فعل حق تعالی برسبیل
اضطرار باشد از قبیل صدور و احراق از نار یا حرکت ساقط از بالای جدار و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب
تعالی در کلام هیچ یک از اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه همه مصرحند و متفق باطلاق لفظ قادر و مختار و مرید و کتب
ایشان مشحون است باثبات قدرت و اراده و اختیار واجب تعالی و اگر کسی را تامل و شک در ینجا باشد رجوع کند بکتب
و رسایل شیخ ابو علی سینا که باتفاق علما ترجمان حکما است بلی چون حکما قایلند بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک و فاصله زمانی
میان ذات واجب و عالم و نزد ایشان هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه در آن زمان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر
مختار

مختار گمان میکنند که فعل از او در زمانی موجود شده باشد و در زمان دیگر بعد از آن موجود شده پس بنابرین اصطلاح
متکلمین واجب تعالی نزد حکما فاعل مختار نتواند بود و چون مقابل مختار موجب است پس واجب تعالی نزد حکما باصطلاح متکلمین
فاعل موجب بوده باشد و تواند بود که بعضی از مقلده حکما نیز باین اصطلاح رفته باشند پس بنابرین نزاع در ایجاب
و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم و باید دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت امریست عرفی و تواند
بود که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را اما عقل ابای عظیم دارد از ینکه این معنی را در مفهوم قدرت دخل تواند بود و اثبات
ذات و صفات الهی بعقل صرفست و عرف را در آن اصلا مدخل نیست و چون قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت
واجب تعالی عام و شامل است مر جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لا محاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب الوجود پس هر ممکنی
مقدور واجب باشد غایتش همچنانکه اسناد وجود بواجب اعم است از اینکه بواسطه باشد و یا بغیر واسطه اسناد قدرت نیز
چنین باشد و باید دانست که هرچه ممکن باشد لازم نیست که او را بهر حال و وضعی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا وجود مسبب
فی نفسه امریست ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لا محاله ممتنع باشد نه ممکن و چون این جمله دانستی بدانکه نزاعهائی که در
میان متکلمین بلکه در میان سایر علما شایع است مثل اینکه شرور مقدور خداست یا نه و افعال عباد مقدور خداست
یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفع است چه شر مقدور خداست یا نه و افعال عباد مقدور خداست بالعرض چنانکه وجود شی
از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور خدا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شری که بالعرض
و تابع خیر نباشد ممتنع الوجود است پس وجودش ممکن نباشد و همچنین فعل بنده مقدور خداست بواسطه بنده همچنانکه
وجودش از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور خدا نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه
ممکن چه بنده سبب فعل خود است و وجود مسبب با عدم سبب ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند که از
خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد مهمل است چه هرگاه
وجوب ترتیب در موجودات ثابت باشد وجود معلول دویم در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنع مقدور
واجب نخواهد بود و از ین لازم نیاید که معلول دویم مطلقا مقدور واجب نباشد و دانستی که ممکن را بهر اعتباری که اخذ
کنی لازم نیست ممکن بوده باشد پس جمیع موجودات متکثره هم فرادی و هم معا مقدور واجب تعالی باشد بعضی بغیر واسطه و بعضی
بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر موجود در مرتبه خود ثابت است و در مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه
ممتنع است و عدم قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست

فصل پنجم از باب سیم از مقاله پنجم در علم واجب الوجود بدانکه دلیل بثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن علم صفت
کمال و وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه در بیان قدرت گذشت دویم اشتمال

اتفاق

موجودات بر حکم و مصالح و منافع لا تعدّ و لا تحصی بر وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه
اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع نزدیک بضرورت است چه هرگاه که در مصنوعات ارباب صنایع و حرف از نوع انسان تأمل نماید
در هرکدام که جهات مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر بیابد جزم کند بآن که صانع آن اعلم است از صانع مصنوع دیگر که آن جهات
در و کمتر باشد پس اگر تأمل شود بر وجوه منافع دلیل علم بود کثرت وجوه دلیل کثرت علم بنوانع بدانکه حقیقت علم نیست
مگر منکشف بودن شیء بر شیء و سبب انکشاف نیست مگر حضور شیء نزد شیء یعنی غایب نبودن شیء از شیء و حایل نبودن شیء ثالث
در میان و حضور شیء نزد شیء دیگر متحقق نتواند شد که شیء موجود باشد بالفعل قایم باشد بذات خود نه بغیر تا شیء دیگر نزد او حاضر
نتواند شد چه اگر شیء موجود بالقوه باشد نه بالفعل پس در حقیقت آن شیء هنوز موجود نخواهد بود و چون شیء خود هنوز موجود نباشد
چگونه شیء دیگر برای او موجود و حاضر نزد او باشد و اگر شیء بالفعل موجود باشد اما قایم بذات خود نباشد بلکه قایم بمحل باشد پس
هرچه موجود باشد برای او و حاضر باشد نزد او در حقیقت برای او موجود و نزد او حاضر نخواهد بود بلکه موجود برای محل او و حاضر نزد
محل او خواهد بود پس ثابت شد که حضور شیء نمی‌تواند بود مگر برای موجود بالفعل قایم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است
یعنی موجود بالفعل قایم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذات است چه موجود بالقوه نیست مگر ماده
و ذات مجرد نیست مگر قایم بذات پس هر مجردی قابل علم باشد یعنی در و مانعی از علم نباشد پس همین که ثابت شد حضور شیء نزد او
ثابت شد عالم بودن او بآن شیء پس گوییم هر مجردی عالم است بذات خود بسبب آنکه حاضر است ذات او نزد او یعنی غایب نیست
ذات او از خود چه حضور در این مقام بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت و تغایر باشد بلکه اثنینیت اعتباری کافی است
و حضور هر شیء نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات خود هرگاه ذات او قایم بغیر نباشد بدیهی است اما اگر قایم بغیر باشد
حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد خود چه متحقق حضور او است نزد محل او نزد ذات خود پس ثابت شد
بودن هر مجردی عالم بذات خود و چون این مقدمه ثابت شد گوییم واجب الوجود لا محاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالم است
بذات خود پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات
چه جمیع موجودات معلول ویند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجودند ظاهر است
و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلول است بیانش آن است که مراد از علم بعلت علم بوجهی است که علت بآن وجه علت باشد
و آن وجه مناسبت خاصی است که علت را بمعلول باشد مناسبت خاص معلول از وجه صادر است و علم بمناسبت لا محاله مستلزم
علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علت است مستلزم علم بمعلول باشد گوییم وجهی که واجب الوجود بآن وجه علت
معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود جهتی زایده بر ذات متحقق نیست پس هرگاه واجب
الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را صادق آید که واجب الوجود عالم است بعلت معلول

بکل

بآن وجهی که علت معلول است و علم بعلت از وجهی که علت است مستلزم است مر علم بمعلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت
شد که علم واجب الوجود بمعلول اول و همچنان گوییم معلول اول علت معلول ثانی است و واجب الوجود عالم است بعلت معلول ثانی
که عبارت از معلول اول باشد پس لازم آید که واجب الوجود عالم باشد بمعلول ثانی نیز و هکذا الی آخر الموجودات پس واجب الوجود
عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزوی این بود بیان ثبوت علم برای خدای تعالی اما در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلافات است
و سبب اختلاف آن است که علم بر دو گونه است یکی آنکه صورت شیء قایم باشد بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات
خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما مثلا قایم شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن صورت
سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد و ذات سما نباشد مگر معلوم بالعرض و به تبعیت
صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنکه ذات شیء باشد بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف بر دل
خواه بسبب حضور اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود
و علوم سایر مجردات بذوات خود و خواه بسبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورت علمیه خود چه علم
نفس بآنها مثلا بوسیله صورتی نیست حاصله از سما در ذات نفس و علم نفس بصورت سمای حاصله در نفس بمجرد حضور آن صورت است
بذاتها نزد نفس نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم بهر صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه در صورت علم نفس بشیء واحد اجتماع
صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهیات است پس علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بوسیله قیام آن باشد
بنفس که موجب حضور و انکشاف او شده نزد نفس و خواه بسبب حضور معلوم نزد عالم رابطه خارجی باشد و رای اتحاد
و رای قیام چنین رابطه که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس عالم است بآنکه
بینا و شنوا است و علم او بقوت بینائی خود نیست مگر بوجدان قوت بینائی حاضرة عنده بذاتها نه بحصول معنی قوت بینائی و حصول
صورتی در نفس و تصدیق این معنی از قبیل وجدانیات است و این حاضر بودن قوت بینائی نزد نفس نه بواسطه قیام بودن قوت
بینائی است بنفس چه قوه بینائی قایم بعضو مخصوص است نه بنفس بلکه این حضور بسبب معلولیت این قوت مر نفس را چه
قوت بینائی ~~قایم بعضو مخصوص است~~ و سایر قوای آلیه از نفس فایض شوند بر محال خود پس معلولات نفس باشند
بالجمله در این صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض حضور معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن معلومات
در نفس و این نوع علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم بر دو نوع است علما خلاف کرده اند که حصول علم برای واجب
تعالی بکدام از این دو نوع باشد خلاف نیست در اینکه علم واجب تعالی بذات خود علم حضوری است چه علم حصولی در این
صورت متصور نیست چه حصول شیء در شیء فرع مغایرت است بالذات و بالوجود میان هر دو شیء و در صورت علم شیء بذات

خود علم و عالم و معلوم هر سه متحدند بالذات و مغایرت شان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف در علم واجب تعالی است بما سواه
و حکماء مشائین مثل ارسطو و ابونصر و ابوعلی و اتباع ایشان و بعضی از حکما متقدم بر ارسطو نیز قایلند بعلم حصولی و شیخ شهاب
الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و رجال حکمای اشراق اتباع او قایل است بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراق
نیست مگر علم حضوری و بالجمله این مذهب اعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از او اکثر محققان
از حکما و متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل خواجه نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب
تلویحات گوید مدتی در مسئله علم واجب فکر میکردم و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در خلسه شبیه برؤیا حالتی روی
نمود و دران حالت امام مشائین ارسطاطالیس را دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا تنبیه بر حال نفس
و علم او بذات خود و صور نمود که خود دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات بعد از
نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم تو بصور حاصله در ذهن تو بنفس آن صورتست نه بصورت دیگر و الا تتراید
صورها غیر النهایه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصور با آنکه علت مستقله صور نیستی بحضور نفس آن صور باشد نزد تو نه بحصول
صوری از آن صور در تو پس چگونه در علم واجب تعالی بالنسبه با ذات که علت مستقله اشیا است و بالجمله تقریر این مذهب از انچه
ما در بیان علم حضوری تقریر کرده ایم کمال وضوح دارد و اما تقریر مذهب مشائین چنانکه از کلام شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است
آن است که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما آسمان را بحس باصره مشاهده کنیم و صورت آن آسمان در نفس
ما حاصل شود و تعقل کنیم آسمان را پس آسمان را باین صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم بسبب آنست که آسمان باین صورت و کیفیت در خارج
موجود است پس چون در خارج باین کیفیت موجود بود ما باین کیفیت تعقل کرده ایم و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند
صورت خانه را در ذهن خود بر طبق آن صورت مخترعه حاصله در ذهن خانه بسازد پس نتوان گفت که بنا صورت خانه را باین
هیات بنابر آن تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود باین هیات بلکه باید گفت که بنا این خانه را در خارج بنابر آن
باین هیات ساخت که صورت این خانه در ذهنش باین هیات مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه خود در خارج
بنای خانه نهاد و گویند علم واجب تعالی از این مقوله است چه خدای تعالی اشیا را بنابر آن چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین
تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه و اکمل جهات خیر باشد و چون تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ از این سخن آنست
که مرجح شدن اشتمال وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدمش بلکه مر این نحو وجود را بر سایر انحاء متصوره وجود و صادر شدن عالم
از واجب تعالی از روی اراده که عبارت از تعلق علم ذاتی اوست که بعد از این دانسته خواهد شد همه موقوف است
بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال مذکور تا آن تعقل مبدا صدور عالم تواند شد چه داعی که در اختیار لابد است

فعل

فعل محض مفارقت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابد است از مبادی تعقل و مرجح شدن مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم
را سابق نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد بلکه باید که تعقل صور باشد پس چنانکه در علم فعلی
و اگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی انفعالی و میان
علم حضوری در اینمعنی که چون چنان بود چنان تعقل کرده چون چنان تعقل کرد چنان شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح
وجود و سبب صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنابر این تابع وجود است و متاخر از او اگر حصولی باشد و با عین وجود
اگر حضوری باشد پس مبدء و مقدم نتواند شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار
نتواند بود پس واجب است که علم واجب علم حصولی باشد و صدور عالم از وی بطریق اراده فعلی باشد و وجوهی که خواجه در
شرح اشارات نقض کلام شیخ ذکر کرده چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید
که ذات واجب محل کثرت باشد دویم آنکه لازم آید که ذات واحده فاعل و قابل هر دو باشد و این مستلزم ترکیب است چنانکه
گذشت سیوم آنکه لازم آید که ذات واجب متصف باشد بصفات زایده غیر اضافیه و غیر سلبیه و ببطلان زیادتی صفات
حقیقیه بر ذات واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول واجب مباین ذات او نباشد بلکه قایم بذات او
باشد چه معلول اول بر این تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عقلی خارجی و عدم مباینت معلول اول با ذات واجب خلاف مقرر
حکماست و این وجوه همه مدفوع است اما اول آنچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب بترتیب است
همچنانکه صدور کثرت از واجب محال است اگر در یکمرتبه باشد و جایز است هرگاه بترتیب باشد همچنین محلیت او مر صور کثیره را
محال است در یکمرتبه و جایز است بترتیب و اما دویم باز آنچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیط مر لوازم خود را از باب مطلق موصوفیت است
نه از باب قابلیت و شرح این کلام آنست که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات واحده بسبب آنست که ذات
هرگاه قابل شیء باشد در حد ذات خود فاقد آن شیء است و بالقوه نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیب است از جهت فعل
و قوت پس هر ذات که فرض کنی قابلیت او مر شیء را ترکیب در ذات او لامحاله لازم آید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت
فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم که شیء محل معلول خود باشد موصوف بآن معلول خواهد بود و فاقد معلول در حد ذات
خود نخواهد بود چه وجود معلول در وجود علت فایض شود پس در مرتبه وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما
نتوان هم گفت که در آن مرتبه فاقد وجود معلول است چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود چون تواند بود که آن چیز فاقد این
چیز باشد و چون تواند بود که چیزی از چیزی که مفقود است فایض شود و صادر گردد از او و اینمعنی بغایت ظاهر است با کمی دقتی
که دارد و اگر علت شیء مطلقا موصوف نتواند شد بآن شیء لازم آید که هیچ ماهیت بسیط متصف بلازم خود و قابل باید شد

نشود

که هیچ ماهیت بسیط لازم ندارد بلکه هر ماهیتی که لازم دارد البته مرکب است و چگونه قائل باین تواند شد و اما وجه سیوم بسبب آنکه
محال است اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زایده بنا بر آنست که لازم می آید فاقد بودن ذات واجب در مرتبه ذات
از صفت کمالیه و کمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که فایض شود از و صور علمیه چنانکه شیخ
در شفا تصریح باین کرده و علمی که صفت کمال است بودن بحیثیت مذکوره است و آن عین ذات است نه نفس صورت علمیه که
زاید است بر ذات و دلیل بر آنچه گفتیم آنست که صفتی که عین ذات است صفت حقیقیه است و صفت حقیقیه آنست
که اضافه در وجود او معتبر نباشد چنانکه گذشت و در صورت علمیه این حیثیت که صورت علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است
و از بیان که کردیم ظاهر است که وجه سیوم بوجهی دیگر نیز و آن وجه آنست که گوییم لازم که صور علمیه صفات غیر
اضافیه باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نمی آید و اما وجه چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول
معلول اول است بحسب وجود عینی خارجی و آن منافی این نیست نه بحسب وجود ظلی علمی و از جمله اشکالات علم حصولی علم
بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورت جزئیه مادی در ذات مجرد ممتنع است چنانکه در احوال نفس ناطقه گذشت و در
نقص از این اشکال عظیم حکما بر این رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات مادیه بر نحو کلی است و از این کلام جمعی توهم
نموده اند که مراد ایشان آنست که واجب تعالی عالم است بکلیات و طبایع شامله جزئیات و اشخاص و در زمان فهم مطلب است
که این کلام دلالت بر این متوهم باحدی الدلالات الثلثه ندارد پس نسبت این توهم بایشان محض افترا باشد
و توجیهات دیگر نیز کرده اند و آنچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققان در توجیه قول حکما معلوم است آنست
که از علم واجب تعالی هیچ جزئی از کلی و جزوی بیرون نیست بلکه علم شامل محیط است بجمیع اشیا کلیه و جزئیه غایتش علم بجزوی
بر دو نوع است یکی از راه احساس و ادراک بجارحه و آن لامحاله مستلزم آنست که صورت حاصله از این طریق قایم شود
بر آلت جسمانیه و نوع دیگر از راه اسباب و علل از اسباب علم منجم بوقوع خسوف در وقت معین از اوقات مثلا هرگاه فرض
کنیم شخصی که منجم نباشد و از منجم هم شنیده باشد که خسوف در فلان وقت معین خواهد شد چون آن وقت معین
در آید چشم بگشاید و مشاهده خسوف نماید و باز فرض کنیم که منجم نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در
همان وقت معین خسوف واقع خواهد شد و چون آن وقت معین در آید چشم بگشاید و احساس خسوف نماید اما آنکه
این وقت همان وقت است که اولا علم بوقوع خسوف در آن وقت حاصل شده باشد پس هر دو در این وقت عالم باشند
بوقوع خسوف معین و خسوف این باشد که معلوم غیر منجم از همان حیثیت که معلوم است احتمال شرکت با دیگری ندارد
و معلوم منجم از این حیثیت که معلوم است احتمال دارد شرکت با دیگری را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد

ملکی سلمه

در

در همان فرد معین و این بسبب آن باشد که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر از راه احساس که مستلزم وضع است و مراتب تخصیصات
نامنتهی بوضع و قبول اشاره حسیه نشود بمرتبه جزئیت و عدم احتمال شرکت نرسد پس مراد حکما آنست که علم واجب تعالی بجزئیات از
نوع دوم است که از راه علم باسباب و علل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب نمی باشد مگر احساس و تخیل
و این کمال تنزیه باشد نه موجب تشنیع و در علم حضوری نیز اشکالات عظیم است **اشکال اول** کیفیت علم بموجودات حادثه در زمان
عدم چه حضور معدوم در حال عدم متصور نیست و مشهور چنان است و کلام خواجه در شرح اشارات و شرح رساله علم ناظر باینکه
علم واجب تعالی بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هرچه مسبوق نباشد بعدم زمانی بحضور ذوات این معلومات است
بحسب خارج در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات بصور و بالجمله هرچه مسبوق بعدم زمانی باشد بارتسام صور علمیه این موجودات
در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند بذواتها نزد واجب تعالی و تعلق گرد این موجودات در وقت وجود علم
حضوری نیز و بر این قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین
ذات و جوابش آنست که علم صفت حقیقیه ذات لا اضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در نفس صفت چه نفس
صفت بودن ذات است بحیثیتی که هرگاه شیء موجود شود منکشف باشد بر او و این معنی است که عین ذات است اما منکشف شدن بالفعل نیست
مگر اضافه عارضه بعد از وجود ذات معلوم و تحقیق آنست که تجدد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم صفت حقیقیه علم که عین
ذات است نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات و اجزای زمان است قیاس بواجب تعالی و حق آنکه واجب تعالی مجرد است و نسبت
مجرد بجمیع اوقات و ازمان مساوی چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیاز مساوی است پس حق در تحقیق علم واجب بحوادث آنست
که گوییم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود حادث و این تقدم و تأخر که در اجزای زمان است
و اختلاف و تفاوتی که میان حادثات است قیاس باجزای زمان امری مخصوص بطرف زمان است چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف
و تجدد اصلا نیست پس هرچه موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی ازلا و ابدا و عدم آن موجود
خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت و محقق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که مانند او باشد در زمانی بودن و مخصوص
بودن بجزوی دیگر از اجزای زمان که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیقیست منقول از حکمای سلف
و جناب خواجه در شرح رساله نقد بر آن باتم وجوه کرده و سایر علمای محققان نیز ایراد این تحقیق در کتب و رسایل خود نموده اند
و نزد من تصحیح علم حضوری در واجب تعالی جز باین طریق روا نیست و بیان این معنی در حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ام که صاحبان
فطرات حکمیه را تأملی باقی نماند **اشکال دوم** در کیفیت حضور مادیات است با وجود مادیه و مخلوط بودن بغواشی مادیه و منحصر
بودن بوضع معین نزد مجرد مقدس منزه از عوارض مذکوره و شیخ در شفا انکار بلیغ نموده اینجا سوا بنا بر استبعاد حضور مادی

نزد مجرد دیا بنا بر آنکه علم چنانچه مشهور است حضور مجرد است نزد مجرد قایم بذات و اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند
بود حاضر نیز تواند بود چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکان و وضع بود باشد مگر در فرض که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع
در ظرف وجود کافیست و ظرف وجود چنانچه دانسته شد منحصر در زمان و مکان نیست و حال آنکه مادیت مادی و مکانی بودن و ذی وضع
بودن او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس مادی نظر بمجرد مجرد باشد **شکی دیگر** لزوم تناهی عدد موجودات است چه اوضاع
و حرکات و اجزاء زمان مترتبند و مجتمع در وجود نظر بواجب الوجود اگرچه مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرای براهین ابطال
تسلسل در و توان کرد و تناهی لازم و حال آنکه عدم تناهی حرکات امادر جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه بنا بر خلود
جنت و نار و جواب آن است که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمان است چه ترتب بسبب اعداد است و اعداد نتواند بود مگر در زمان
اما نظر بمجرد زمان قیاسی با در تفع است اعداد متصور نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر متناهیه
در ظرفی که مترتبند مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمعند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید و ببایدد دانست که جمیع صفات حقیقیه
واجب که صفات کمالند عین ذات واجب الوجود است و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم نیز عین واجب الوجود است
لیکن علمی که عین ذات است بمعنی عالمیت است و آن بودن ذات است بحیثیتی که هرگاه معلوم متحقق شود وجود علمی یا وجود ظلی
هر آینه منکشف باشد برو و این معنی در واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد و خواه نه پس واجب تعالی در ازل بلکه در
مرتبه ذات نیز عالم است باین معنی و آنکه تحقق معلوم معلوم منافی عالمیت است و مستلزم عدم و علم واجب نیست لیکن تحقق اضافه
عالمیت که عبارت است از تعلق علم بمعلوم موقوف است بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه نوع تحقق طرفین است لامحاله مثلا
بصر صحیح البصر بصیر است در حقیقت هرچند مبصری نزد او حاضر نبود لیکن تحقق اضافه ابصار بالفعل که عبارت است
از تعلق ابصار بمبصر موقوف است بر حضور مبصر و علمی که منقسم بعلم حصولی و علم حضوری است باین معنی مذکور نیست بلکه
بمعنی معلوم بالذات است یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافه متحققه میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را
بر نفس اضافه مذکوره نیز اطلاق کنند پس آنچه تعلق کرد با و علم بمعنی مذکور اگر ذات شیء باشد آن متعلق را یا آن تعلق
را علم حضوری گویند و اگر صورت شیء باشد علم حصولی خوانند و نتواند بود که این علم عین ذات باشد مگر در صورت
علم شیء بذات خود وگاه باشد که علم بمعنی لوازم را علم تفصیلی و این اجمالی و تفصیلی غیر اجمالی و تفصیلی است که مشهور است چه
علم اجمالی در مشهور صورت واحده را گویند که از معلوم مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که از
اجزای معلوم مرکب حاصل شود مثلا از شخص حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی گویند و مجموع صورت حیوان
و صورت ناطق را علم تفصیلی نامند وگاه باشد که علم واجب الوجود بذات خود که سبب و علت علم واجب است

بما سوای

بما سوای خود علم اجمالی بما سوی گویند و علم بما سوی را علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی شیء
عین حقیقت شیء باشد یا صورت مطابق حقیقت شیء و هیچکدام نفس ذات واجب نتواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم
تفصیلی حضوری و حصولی دانسته شد باید دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصل است اما علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیه
کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب است و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیا است
نزد واجب تعالی متحقق است مر ورا و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل باختیار است و فعل اختیاری مسبوق است بتصور اشیاء
و تصور شاید وجود اشیا نتواند بود مگر بصور اشیاء و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور صور علمیه
از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آن است که فعل او اختیاری باشد نه علم او و بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نباشد
مگر حضوری یعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و آن صور اگرچه معلوله صادره باشد لیکن مسابقیت علم بر آن صور لازم

بقیه صفات واجب

نیست **فصل ششم از باب دوم از مقاله دوم** در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی و یکی از آنها حیوة است
و حیوة صفتی است که مصحح شیء باشد بعلم و قدرت و شک نیست که آن صفت در واجب تعالی عین ذات او است و آن بودن ذات
او است بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرت و یکی دیگر از آن صفات سمع و بصر است و آن در واجب تعالی راجع شود بعلم حضوری
او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد نشده
بنا بر آنکه این احساس مشعرند بملاصقت و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین محسوسات را نیز بصر گویند و شک نیست که
سمع و بصر عین ذات واجب است و آن بودن ذات واجب است بحیثیتی که منکشف باشد برو مسموعات و سایر محسوسات و یکی دیگر تکلم است
و آن راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مفرده و آن لامحاله حادث است اگرچه قدرت بر ایجاد قدیم
و عین ذات و اشاعره کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و کلام نفسی و اول را حادث دانند و ثانی را صفت قدیم قایم بذات
واجب تعالی چون سایر صفات و این معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارت است از تخیل الفاظ که حدیث نفس گویند و این
درباره واجب تعالی روا نیست و یا عبارت است از علم بمدلولات و معانی الفاظ و عبارات و آن نیست مگر عین صفت علم

افعال واجب الوجود

باب سیم از مقاله دوم در افعال واجب الوجود است و افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوین و تکلیف و مراد
از تکوین معنی اعم است و آن ایجاد خداوند تعالی است مر اشیا را وگاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و مفاد
تکلیف عبارت است از اوامر و نواهی متعلق بافعال مکلفین و آنچه متعلق است بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع
این امور در مقاله سیوم که در بیان فرمان خداشناسیست مبین خواهد شد انشاء الله العزیز چه مراد از فرمان خدا نیست مگر اوامر
و نواهی الهی پس مقصود بذکر در این باب منحصر است در افعال تکوین و در آن چند فصل است **فصل اول** در بیان معنی لفظ

فعلی و سایر الفاظی که بمعنی فعلی اطلاق کرده شوند یا بر سبیل ترادف و یا اخصیت و یا اعم است مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق
و جعل و ابداع و اختراع سابقا معلوم شد وجوب حاجت ممکن در ترجیح وجود بعلت و ثابت شد استناد کافه علل بعلت
واجب الوجود پس جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بیواسطه و دانسته شد که علیت وجود
بمعنی افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده وجود و مرادف اوست تکوین چه لکن بمعنی وجود است و وجود مفاد
اعم است از آنکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و هم موجودات معلول
و موجد و مکون و ی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی اما فعل و صنع و خلق نگویند و حکما در مفهوم الفاظ
ثلثه سبق عدم زمانی را معتبر ندانند و موجودات ممکنه را علی الاطلاق مفعول و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص
سازند بافاده وجود غیر مسبوق بماده و مده و آنرا افضل انحاء ایجاد دانند و در مقابل این ایجاد مسبوق بماده را تکوین
گویند و ایجاد مسبوق بمده را احداث و تکوین بمعنی اخص باشد از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند و ماديات
مکون و حوادث بوجه محدث و بعضی که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل و صنع و مانند آن شعور و اراده
را اعتبار کنند پس اطلاق آنها بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و امثال آن مسمی نکنند و بآنکه بنابر آنکه اراده را موجب
فعل ندانند و قائل بمقتضای ان الشیء ما لم یجب لم یوجد نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت اقتضای بر سبیل
وجوب معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات وی نگویند بلکه این اطلاق را
مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی عرفی اطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال یا خلاف خارج و اما جعل
بر دو گونه است مرکب و بسیط و جعل مرکب متصف گردانیدن شیء است بوجود مانند صباغ که ثوب را ملون گرداند
بلون اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شیء است یا نفس وجود شیء علی اختلاف کما یاتی و بعد از صدور متصف خواهد
شد بوجود فصل دوم از باب سیم از مقاله دویم در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب الوجود
مهیت است یا اتصاف مهیة بوجود یا وجود است بدانکه هریک از احتمالات ثلثه قائل دارد و احتمال اول مذهب محققین است
و بطلان ثانی آنست که سابق دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر
و مجعول بالذات لا محاله عینی است واقع در خارج پس مهیة باشد نه وجود بلکه چون مهیت صادر شود و واقع گردد در
خارج عقل انتزاع کند از و مفهوم بودن در خارج بود که معنی وجود است پس قابل بجعل وجود اگر از وجود مفهوم مذکور خواهد
بدیهی است لا محاله بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود حقیقتی است در خارج که بازای مفهوم مذکور است گوئیم امری در خارج
بازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشا انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشا انتزاع در ممکنات نیست مگر مهیه
ممکنه

مجعولیة وجود است یا ماهیة

ممکنه صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظه وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود همان مهیت صادر شده باشد بسبب آنکه منشا انتزاع وجود است
نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت مهیة همان مهیت صادر شده از جاعل است که اخص است از مهیه مطلقه و ما آنرا حقیقت
نامیم لکنیم و اخص از مهیة مطلقه دانیم و وی از او وجود نام کند و مباین مهیة مطلقه داند و حق آنکه ظاهر است عدم مباینت او با مهیه
مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه مهیة و نه وجود لازم آید که مهیة و وجود
بلا جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی
باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب بتعلق اتصاف بغیر نکند اگر گویند وقوع
مهیة و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام موجود باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشند مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول
بالذات اتصاف باشد و هر کدام از مهیة و وجود مجعول بتبعیت وی لازم آید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف
باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از مهیة نخواهیم مگر ذاتی چنین پس اتصاف مهیت باشد
از مهیات و لازم آید که مهیة مجعول باشد فی الجمله و اگر مجعولیت این مهیة نیز که اتصاف است راجع شود بمجعولیت اتصاف
همین مهیة بوجود خود لازم آید ترتب مهیات غیر متناهیه در هر مهیتی از مهیات و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنند وجود مهیتی موجود
کنند مهیة نباشد بلکه مهیة دیگر باشد و در این مقام احتمال رابع هست که ظاهرا کسی بران نرفته و آن احتمال جعل مرکب مهیت است
مثل جعل الانسان انسانا لا غیر ذلک و بطلان آن در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره بظهور بطلان
این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا و کسی از این عبارت اجزه و امثال این
در جائی که بلند توهم نکند قائل بودن شیخ را بجعل مرکب مهیة و وجود چنانکه مذهب قائلین بمجعولیت اتصاف است چه شیخ
و سایر محققین مصرحند بجعل بسیط مهیة و باینکه هرگاه چنین عبارات گفته شود مراد جعل مهیة است و اشاره است باینکه
وجود امری نیست که محتاج بجعل باشد و در آن جعل مهیة بلکه همین که مهیة مجعول بهمان مجعول شدن موجود میشود پس در
موجود گردانیدن مهیة همین کافیست که مهیة مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لا محاله واقع شود در
خارج و همان واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن اوست در خارج فصل سیم از باب سیم از مقاله دویم
در بیان کیفیت صدور معلول از علت صوفیه برآنند که صدور معلول از علت عبارت است از تنزل علت بمرتبه وجود
معلول و ظهور وی بطور معلول و از اینجا متفطن شده اند بوحدت وجود و باینکه وجود حقیقت واحده ایست ساری در جمیع موجودات
و مهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریه و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند بیجون که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو
فرع اثنینیت است و لا موجود الا الواحد و نهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی آنند که بریاضات و مجاهدات که در بیان آن معهود است الکن فی این معنی ممکن شود

کیفیت صدور معلول

وادراک آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از عقل خود
و از جمیع معقولات و موهومات فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن بمحض عنایت الهی و مداومت نمودن بذکر
قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر بهیچ وجه خطور نکند بلکه نفی ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذکر و چون مداومت
عظیم برین نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه از بوارق ربانیه ساطع گردد که آن نور حقایق اشیا چنانکه بود
مجرد انواع محسوسات بصر مدرک گردد و بحسن ظن اعتقاد کرده ایم بآنکه صدق این دعوی بر نهجی که از کتب و رسایل این
طایفه مفهوم تواند شد چه این مقدار گفتن و نوشتن نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این مقاله بیان حقیقت این شیوه بلکه
مقصود اعانت بوده که سالک مستعد را از بین گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخبار بوده که موجب تهییج اشواق صاحب
اذواق تواند گشت زنهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشود و انکار آن را نیز بر خود لازم نشمرد بلکه اگرچه در میان
این طبقه مبطلان بسیار اند لیکن محققان نیز بسیار اند و این مقدار نفهمیدن کرد مدعی کذب بر حق مبادا بلکه حسن ظن باکابر قوم
بر خود لازم سازد که شاید از برکت حسن ظن بهره مند گردد و موجب دریافتن عنایت الهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی
گردد و بدانکه مراد ایشان ازان نور فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج بلکه همان نوریست که حق سبحانه آنرا در انسان
تعبیه کرده و غرض از ریاضت بطریق مذکور تصفیه آن نور است و تجلیه وی از مکدرات طبیعیه و حسیه و خیالیه و وهمیه و چون
آن تصفیه و تجلیه بر نهج صواب بعمل آید بعد ازانکه مرتاض بریاضت علمیه و معتقد اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوة
نور شود بالفعل که آن نور همه شنید باشد و دیده شود و همه چیزها بعیان رسد اللهم بلغنا الی تلک المقام العالی بالخلاص عن هذا المنزل
الفانی البالی و چون چنین دانستی منافات میان آنچه درین مقام مذکور شد و میان آنچه سابقا در مقدمه کتاب مبین گشت نباشد
و چنانکه اشاره بآن شد حاصل آنست که مراد ایشان از وحدت وجود امریست از کیفیت صدور و شدت ارتباط معلول
بعلت و قیومیت علت مر معلول را مثلا اگر کسی گوید حرارت ناریست تنزل کرده و بعلت ماثیر است منطور بطور رطوبت شده
و در حقیقت نار و حرارت از سنخ واحد اند و بعلت ماثیر در جوهر متحد هر آینه معلوم است که مراد قایل این قول چیست
و جمعی از محققین کنندگان طریقه تصوف که در طریقه نظر نیز خالی از تحقیق نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه
حقیقت کلی را و نسبت بتعینات افراد بر سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار در مرتبه عقلیه گویند در
خارج موجود نتواند شد دوم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد سیوم لابشرط تعین و عدم تعین و باین اعتبار در مرتبه
طبیعی گویند که نزد محققان جزو شخص و موجود بعین وجود شخص است لذلک حقیقت وجود را که منشأ انتزاع مفهوم وجود عام
بدیهی است نظر بتعینات ماهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیت و عدم تعین مطلق و آن حقیقت واجب الوجود است

نزد

نزد حکما و دوم لابشرط تعین از تعینات ماهیات و عدم آن و آن حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه سیوم بشرط تعین از تعینات
ماهیات و باین اعتبار عین هر حقیقتیست از حقایق ممکنات پس حقیقت هر ممکنی عبارت است از حقیقت وجود مخلوط شده
با تعین ماهیت و چون آن حقیقت لابشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکنی پس موجودات حقیقت وجود باشد و تعین
ممکنی که ماهیت عبارت از دست امری باشد اعتبار که عارض حقیقت وجود شده باشد و این توجیه اگرچه بوجهی قریب است
اما بوجهی دیگر در نهایت بعد است چه کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر با ضم تعین و محتاج است هر آینه بضم
تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجود است و ممتنع است در وجود از عروض عوارض و تعینات
و امثال آن پس چگونه معروض تعین ممکنی تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه آنست که باشاره بآن کردیم طریقه دیگر
در توجیه کلام صوفیه طریقه ذوق المتألهین است و آن چنان است که گوییم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام
بدیهی که امریست اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی بیش نیست در خارج بهیچ وجه بلکه موجودیت هر شیئی ببودن
اوست بحیثیتی که منشأ انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشأ انتزاع وجود بنفس ذات خود نتواند شد مگر حقیقت
واجب الوجود و سایر حقایق منشأ انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاص بحقیقت واجب الوجود و سایر
حقایق منشأ انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاص بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود اعنی ما به
الموجودیة در همه موجودات یکی باشد و آن حقیقت واجب الوجود است و بنا برین توجیه حقیقت وجود اعنی ما به الموجودیة
واحد باشد و حقایق موجودات متکثر و ظاهر کلام صوفیه آنست که حقیقت موجودات واحد باشد مگر اینکه مراد ایشان
این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقه ذوق المتألهین نیز موجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آنست
که بنفس حقیقت خود موجود باشد و آن نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتبار به آنکه چه موجودات
آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت وجود و اما طریقه حکما در کیفیت صدور آنست که گویند واجب الوجود تمام است
و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و کمالات وجودی با تمام در حد ذات از خود بالفعل حاصل باشد و منتظر هیچ
امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ جزء جنس وجودی نیز حاصل برای غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است در واجب
الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود با کمالات وجودی بالقوة است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا و با کمالات
وجودی در وی حاصل است از غیر و جنس وجودی حاصل است برای غیر چه هر کدام متعدد دارند یا بالنوع یا بالاشخاص و مراد از
فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت وجود غیر و کمالات وجود غیر نیز فایض از وی باشد کان که وجود و کمالات وجود
از وی بسر آمده و بدیگران رسیده و اختصار اینچنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات و کمالات وجودات

جمیع ممکنات رشحه‌ایست و نزد او شر بلاشبهه از وجود محض فوق التمام واجب الوجود و تحقیق تفصیلی این طریقه آنست که فاعل
هرگاه تام القدرة والفاعلیه باشد و غیر محتاج بمعاون و آلت هرچه را تصور کند و اراده تامه‌اش تعلق بآن گیرد در آینه
لوح خارج و صفحه نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کل و ترتیب جمیع موجودات من الازل الی الابد که هرآینه بر وفق خیر مطلق
و مصلحت محضست در ازل معلوم و متصور واجب الوجود تعالی شانه بود و اراده کامله‌اش بتفاصیل اجزاء و جزئیات
نظام خیر کل دفعة تعلق گرفته لهذا بر طبق اراده تامه‌اش در خارج ارتسام پذیرفته و نظر ادق اقتضا میکند که نسبت
ظرف در خارج و نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهن باشد نظر بما و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مر
حقایق و اعیان موجودات را در خارج چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی الحقیقه ظرف
خارج بمنزله ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه و از اینجا سر وحدت وجود بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بآن منساق
شده مفهوم مستفید میتواند شد چه نسبت حقایق بحقیقت واجبیه نسبت مفهومات جنسی و فصلی باشد که اجزای تحلیلیه اند
بماهیت نوعیه بسیط و مؤید اینست آنچه از بعض اکابر بنظر رسیده که وجود واجب عین وجودات همه موجوداتست و عین
هر یک از موجودات قلم اینجا رسید و سر بشکست **فصل چهارم از باب سیم از مقاله دویم** در بیان صادر اول
و اشاره بترتیب موجودات حکما چنانکه سبق ذکر یافت گفته اند از واحد حقیقی که بهیچگونه کثرت در و نباشد نه حقیقةً و نه اعتبار
صادر نتواند شد بالذات در مرتبه واحده مگر واحدی چه لابدست مر علت را نظر بمعلول معینی از خصوصیتی که مرجح وجود او
بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات ممکنة الصدور و آن خصوصیت در واحد حقیقی نه جزو ذات تواند بود و نه
عارض ذات و الا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات باشد و آن خصوصیت عین ذات نظر بدو معلول نتواند
بود و الا لازم آید که اثنینیت در معلول بنوعی باشد و با خصوصیت مشترکه باشد و این هر دو خلاف مفروضست و
با خصوصیت نظر بهر دو بالذات بنوعی باشد بلکه نظر بیکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و این ممکن است و واقع
پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول واحد و چون ثابتست که واجب الوجود واحد
حقیقی است پس معلولی که در مرتبه اول صادر شود از او باید که ماهیت بسیط باشد بحسب خارج و باید که محتاج نباشد
در وجود یا تقوم او بوجود معلولی دیگر و الا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد بوجوب تقدم المحتاج الیه علی المحتاج
و اینچنین معلولی در میان معلولات ممکنه جوهر عقلی تواند بود و بس چه عرض مطلقا محتاج است در تقوم بجوهر و از انواع
جوهر نه جسم مرکب خارجیست از ماده و صورت و صورت محتاجست در تعین بماده و ماده محتاجست در قوام بصورت
و نفس محتاجست در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه و یا استعداد تجددی مانند
نفوس

در بیان صادر اول و در ترتیب موجودات

نفوس بشریه پس هیچکدام از مقولات عرضیه و انواع جوهریه صادر اول نتوانند بود مگر جوهر عقلی پس لابدست که صادر اول جوهر عقلی باشد
و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور بالذات و بیان حصول کثرت آنست که عقل
اول را لامحاله هویه مخصوصه ایست که از آن گاهی تعبیر بوجود خاص کنند و صادر اول بحقیقت اوست و لازم افتد او را لامحاله ماهیت
کلیه و ثابت شود مر ماهیت را فی نفسه بوجود امکان و مر وجود را فی نفسه بعلت وجوب بالغیر و چون آن هویت مخصوصه مجرد است
قایم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود شش امر که دو از آن امور مقوم ذات او بود
که وجود باشد و ماهیت و این هر دو بحسب خارج متحد اند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حالی اوست فی نفسه بذات خود
و آن امکان است و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از آن امور نسبتی حالی اوست فی نفسه بعلت خود و آن وجوب غیریت
و تعقل او مر علت خود را و شک نیست که حالی که ثابت است مر او را فی نفسه بعلت اشرف است از حالی که ثابت است فی نفسه
بذات خود پس صادر شود بواسطت این دو حالت از مبدأ اول دو معلول دیگر یکی عقل ثانی و دویم فلک اول و شک نیست
که عقل اشرف است از فلک پس مناسب اینست که اشرف بواسطت اشرف صادر شود و ادون بواسطت ادون و چون
که واسطه وجود فلک است مشتمل بر دو جهت است یکی تعقل و دویم امکان و شک نیست که تعقل اشرف است از امکان و فلک مرکب است
از ماده جسمیه و نفس فلکیه که صورت اوست و صورت اشرف است از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف و ادون با ادون
و این امور و احوال که لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه امور خارجیه نیستند لیکن امور نفس الامریه اند که جهات
علیت و اقتضا باشد مثل این امور مختلف تواند شد پس واسطه صدور معلولات متعدده توانند شد و چون لوازم
معلول اول اند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور کثرت در مرتبه واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل
لوازم بالتبع و بالعرض جعل ملزوم است و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین قیاس
صادر شد از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل
خامس فلک خامس و عقل سادس و از سادس فلک سادس و عقل سابع و از عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن
فلک ثامن و عقل تاسع و از عقل تاسع فلک تاسع و عقل عاشر و صادر شود از عقل عاشر بنوعی از معاونت افلاک ماده
کلیه عنصریات و قابلست مر استعدادات مختلفه متجدده را و بحسب استعدادات مختلفه صور عنصریات را از بسایط
و مرکبات و میباید دانست که از وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات علت را لازم نیاید وجوب استلزام
کثرت جهات علت مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها منعکس نیست تا لازم آید که از عقول مترتبه بحسب کثرتی
که در مرتبه هر کدام متحقق شود معلولات کثیره از و صادر گردد و لازم آید که عدد عقول و افلاک غیر متناهی باشند

وسر عدم لزوم آنست که عقول منقطع نیستند در حقیقت لازم آید که مقتضای هر یک مقتضای دیگری باشد و نیز باید دانست
که قول بوحدت صادر اول و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی منافی هیچ وجهی از اوضاع شریعت مطهره
نیست و منافاتی با اراده و اختیار واجب تعالی ندارد بسبب آنکه اراده جزافیه و ترجیح بلا مرجح چنانچه باطل است پس تعلق
اراده و اختیار باحد المتعینات محتاج است بتخصیصی که مرجح تعلق تواند و هر کسی از متکلمین که در این مسئله و امثال این از
مسائل دیگر منازعه و مناقشه کرده بنا بر توهم منافات است و قول باراده جزافیه و تجویز ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در
میان اکثر متکلمین و نیز قول بوسائط منافاتی با توحید افعال و تخصیص ایجاد و تأثیر حقیقی ندارد چه علت متوسطه مستقل
در وجود و مؤثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی معلول و لهذا قاطبه محققین حکما
متألهین با قول بوجوب وسایط مصرحند باینکه لا مؤثر فی الوجود الا الله و آنچه در احادیث ظاهرین وارد شده که اول
ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور تواند بود و در بعضی از روایات از سرور کاینات عقل و در بعضی روح واقع شده
و در بعضی وارد شده که اول المخلوقات قلم است و این روایات مختلف العبارات را منافاتی نیست چه تواند بود که همه اشاره بعقل
اول باشد چه مراد از عقل و روح یکی تواند بود و سابق بیان کردیم و بعد از این نیز خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین ص
متصل است در سلسله عودی بمرتبه وجود عقل اول در سلسله بدوی پس او روحست که عقل در وجهی اشاره بعقل اول باشد و نیز
چون عقل اول در سلسله واسطه فیضان علوم و کمالات است بالواح قابلیات ماهیت خود هر آینه مناسب باشد تعبیر از و بقلم که در
بلکه لوح ظرف خارج و صحیفه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام آنها که
منتقشند بوساطت قلم عقل در این کتاب و هر گاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد نباشد چه استعداد قلم در
حوزه دست کاتب سزا باشد و دست قدرت آنکه را قلمی جز عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین و القلم و ما یسطرون را
بعقول عالیه و ملائکه مجرده تأویل کرده اند و قرینه جمع ذوی العقول مؤید این تأویل است و امام فخر رازی در تفسیر کبیر
گفته که دلیل بر اینکه مراد از قلم در این جا عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات است آنست که در بعضی از اخبار وارد
شده که اول ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی دیگر آمده که اول ما خلق الله جوهریست که
چون مخلوق شد نظر کرد خدای تعالی بسوی او بنظر هیبت پس از هیبت خدای تعالی گداخته شد و گرم گردید و از و کف بهم رسید
و دخانی برخواست پس آفرید از دخانش سماوات را و از کفش زمین را پس مجموع این اخبار دال است بر اینکه مراد از قلم
و عقل و جوهر که اول مخلوق شده شئ واحد باشد و الا تناقض لازم آید و بدانکه قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده
مجزوم حکمانیست باینمعنی که قایل بامتناع زیاده بر این باشند بلکه قول بعشره بنا بر آنست که دلیل دلالت بر همین عدد کرده
چنانکه

چنانکه سابقا اشاره بآن شد پس تواند بود که عدد عقول طولیه بیش از این باشند باینمعنی که مابین عقلی که مبدء فلک اول است
و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند و شیخ در اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضرورة ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه
جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه سعید در شرح فرموده که این کلام دال است بر اینکه شیخ جازم نیست بینکه عقل اول مبدأ فلک
اول او لا سبیل الی ذلک حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی اعم از اینکه اول جواهر عقلیه باشد یا غیر
آن لیکن اگر فلک اول فلک ثابت باشد چنانکه مذهب بعضی از اقدمین است پس مصدرش عقل اول نتواند بود بنا بر اینکه در
عقل اول کثرت جهات بمرتبه نمیرسد که استناد جمیع ثوابت بآن توان داد بلکه بنا بر این مذهب مصدر فلک اول عقلی خواهد بود
بعد از عقل اول انتهی کلام المحقق و این سخن دلالت کند بر آن که عقل دویم مصدر فلک ثوابت تواند شد و کثرت حاصله
در مرتبه دویم وفا بکثرت ثوابت تواند کرد و این معنی بعید نیست چه محقق خواجه بیان فرموده که هر گاه در مرتبه دویم دو معلول باشد
و تجویز نکنیم که از سافل بوساطت عالی معلولی صادر شود در مرتبه دویم سه از ده معلول تحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم اضعاف
مضاعف خواهد شد بیانش آنست که هر گاه از واحد حقیقی باشند اگر صادر شود معلولی مانند ب او را اول مراتب
معلولات بالذات پس تواند که از او صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج و از ب تنها حاصل شود معلولی مانند د پس در
مرتبه دویم سه باشند باهم و اگر تجویز کنیم که از ب بوساطت ا نیز معلولی صادر شود در مرتبه دویم سه معلول باهم باشند
پس اگر در مرتبه دویم همان سه معلول اعتبار کنیم و بس که آن ج د ا باشند تواند بود که از ا صادر شود بتوسط ج تنها
معلولی و بتوسط د تنها معلولی دیگر و بتوسط ج و د هر دو باهم ثالثی و بتوسط ب ج رابعی و بتوسط ب د خامسی و بتوسط
ب ج د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج د تاسعی و از ج تنها عاشری و از د تنها حادی عشری
و از ج د باهم ثانی عشری و این مجموع در مرتبه سیوم باشند و اگر تجویز کنیم صدور از سافل بتوسط عالی و اعتبار کنیم
ترتیب را در متوسطات که فوق واحدند هر آینه حاصل در مرتبه سیوم اضعاف مضاعف آن خواهد شد و این
دقیق است که در هر کدام از معلولات سه گانه اعتبار که در مرتبه اول وجود ب و ج و د که در مرتبه دویم واقعند کثرت
جهاتیکه در عقل اول اعتقاد کرده اند لازم اعتبار نکنیم و اگر اعتبار کنیم ترتیب و توسط را نیز در میان اعتبار
کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبه سیوم که در مرتبه فلک ثوابت است هر آینه از حد ضبط بیرون خواهد بود پس مندفع
شد تشنیع شیخ اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دویم کثرتی که وفا کند بصدور کثرت ثوابت کند متحقق نیست **فصل پنجم**
از باب سیم از مقاله دویم در بیان اختلاف صور عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیبات است
شیخ ابو علی سینا نقل کرده است در شفا از جماعتی منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است واجب است

اختلاف صور عناصر اربعه

استداره واختلاف اوضاع او نسبت بجسم ساکن در جوف فلک پس لا محاله که با جسم مذکور واقع شود موجب تسخین او شده
مستحیل بنار گردد و آنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک و در حوالی مرکز واقع باشد بسکون خود بماند و مایل برودت شود
تا آنکه مستحیل گردد بارض و آنچه از این جسم مابین نار و ارض واقع شود آنچه در پهلوی نار است حار باشد لیکن حرارتش کمتر از حرارت
نار و آنچه در پهلوی ارض است کثیف باشد که [illegible] عرض و علت حرارت و ... موجب رطوبت
باشد پس مایل نار حار رطب بود و آن هوا باشد و مایل ارض بارد رطب و آن آب باشد و سبب کون عناصر همین
باشد و بعد از نقل این کلام حکم کرده بعدم صحت این کلام بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور اولا بدون صورت نوعیه
موجود باشد و بعد از آن بحرکت و سکون اکتساب صور نوعیه کند و این محال است چه جسم مجرد صورت جسمیه موجود نتواند
بود چه جسم مطلق بمنزله جنس و صور نوعیه بمنزله فصل و وجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق آنست که چنانکه
وجود ماده عناصر از عقل عاشر است بمعاونت افلاک صور عناصر نیز فایض باشد بر ماده از عقل عاشر بمعاونت
افلاک یعنی که چهار فلک از جمله افلاک یا چهار جمله از مجموع افلاک یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب
فیضان صور اربعه عناصر بوده باشد و وجه تخصیص جماعت مذکوره بجهت حدوث صور عناصر گفته اند سبب
تخصص عناصر باشد بچهار دانگه مخصوصه چه بودن حار در حیزی که با حرکت باشد که لامحاله مستحفظ او تواند
بود انسب است و بودن بارد در حیز سکون که مستحفظ اوست اولی و در کتاب مبدأ و معاد گفته که چون اجرام لطیفه
کاینه فاسده است واجب است که مبادی قریبه اشیاء قابل تغیر باشد و عقل تنها مبادی آنها نباشد و سماویات در ماده
مشترکند و در صور مختلف پس واجب است که اشتراک ماده تابع امری باشد مشترک از فلکیات و آن اصل حرکت
مستدیره است چه افلاک مع اختلافها مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوای
محرکه افلاک را چه هر فلکی را حرکتی است مختص بحسب خصوصیت جهت و سرعت و بطوء که آن خصوصیت مستند است
بخصوص محرکی و چون بقای ماده بدون صورتی از صور ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعت مشترکه فلکی نباشد
و چون ماده بالزمان مقدم است بر هر صورتی که بالفعل مقوم اوست بنا بر حدوث صور عناصر پس صورت نیز تنها
مقوم ماده نتواند بود پس قوام ماده از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکه فلکیه و از طبیعه مطلقه صور مختلفه و اما
سبب امتزاج بر دو نوع است یکی اختلاف نسبت عناصر بسماویات مانند محاذات شمس با موضعی از ارض که مقتضی احراق
آن موضع است و بتوسط احراق مقتضی سخونت و بتوسط سخونت مقتضی تحلیل یا اصعاد جسم متحلل که موجب خروج
از مکان طبیعی است و ممزوج شدن با غیر خود و سبب دوم قوی و هیآت طبیعیه که فایض شوند از سماویات بر طبایع و صور

و نفوس

فصل ششم ... در علت فیضان نفوس [illegible]

و نفوس که موجب تحریک آنها شوند مر ماده خود را و ماده غیر خود را و سبب گردند مر امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه
معلوم است از قوای جاذبه و سبب حدوث مزاج گردند و مزاج لامحاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت
در کمیات و کیفیات عناصر و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات مختلفه صور مرکبات متنوعه از واهب
الصور فایض شود **فصل ششم از باب سیم از مقاله دویم** در بیان آنکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه
مرکبات عقل عاشر است که او را عقل فعال نیز گویند سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفقة الحقیقه اند
پس بنا بر کثرت افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است در مرتبه واحده ممتنع باشد و بنا بر
اتفاق نوعی صدور ایشان بترتیب که بعضی علت بعضی باشد نیز نتواند بود و الا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب آنکه ماهیت در
همه افراد چون یکی است علیت در و مستلزم تشکیک ذاتیت باشد بخلاف آنکه افراد مختلفة الحقایق باشند مانند عقول
و نیز صدور نفوس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنا بر آنکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول خسیس نباشد و همچنین
صدور نفوس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر آنکه جهات و معانی حاصله در معلول اول که سبب صدور کثرت
از و تواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگر خواهد بود و لازم آید که نفوس ناطقه
نیز مختلفة الحقایق باشند و اگر آن جهات و معانی متفقة الحقیقه باشند متعدد نتوانند بود بسبب آنکه کثرت و تعدد
در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب ماده و عوارض مادیه که در معلول اول مفقود است و بهمین سبب صدور
نفوس ناطقه از هیچ یک از عقولی که بعد از عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه آنها اگر چه ماده
متحقق شده بنا بر مصدریت هر یک از آنها مر فلکی را از افلاک لیکن چون ماده فلک قابل کون و فساد نیست سبب
کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر ماده کائنات است پس نوع نفس ناطقه از و بیک جهت واحده
که صادر شود متکثر الافراد تواند شد بحسب مواد مختلفه بر استعدادات که امزجه مختلفه موجب آن باشد پس ثابت شد
که علت فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر نفسی مستفاد است از ماده مستعد شده با استعداد
خاص که بدن عبارت از اوست و پوشیده نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدأ فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد
که مبدأ ماده کائنات است نیز باشد تا مهیا شود او را افاضه نوعی متکثر الافراد پس هرگاه ثابت باشد بدلیلی علیحده وجود
مبدأ عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود که عقل مفیض نفس ناطقه عاشر باشد اما با قطع نظر از این دلیل نتوان ثابت کرد که هر
فلکی را مبدأ عقلی باشد و عقل مذکور عاشر آنها باشد بلکه نظر دقیق تقاضا کند که توان کرد چنانکه الشیخ از کتاب
مبدأ و معاد کرده بیانش این است که هرگاه عقل مذکور مبدأ ماده کائنات باشد باید که مرتبه وجودش که باعث علت نفس

ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا بشر شود اولا افاضه نفوس ناطقه متکثره چه اختلاف استعداد ماده کائنات
که سبب تکثر اشخاص نفس ناطقه است باعانت سموات حاصل شود چنانکه در ابعاث ایشان امتزاج دانسته شد پس وجود
او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاک پس معلول نتواند بود بنابر انکه افلاک دیگر یعنی از او موجود باشند و معلول
فلک نیز نتواند بود بنابر انکه اشرف است از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش با وجود فلک دیگر باشد و نقل
کلام دران عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که وجودش در مرتبه وجود فلک اول باشد و با فلک اول معلول عقلی باشد که معلول
اول و اول عقول نتواند بود پس ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور و چنین ثابت شد که مبدا نفس ناطقه
عقل عاشر است ثابت شد که مبدا جمیع انواع کائنات متکثره الافراد نیز عقل عاشر است بجهات متکثره متی لقه که لا محاله
حاصل شده در مرتبه عاشره است و باختلاف استعدادات ماده قابله پس اختلاف انواع مستند باشد باختلاف جهات و اختلاف
اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف انواع کائنات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهات
و سایر انواع مرکبات لسایر جهات پس ذو عنایت تربیت و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کائنات نیز که باصطلاح
اشراقیین رب النوع عبارت از آن است عقل عاشر باشد که مرآت و مفیض کمالات هر نوع است بجهتی از جهات که حاصل است
مراد ولا از رب معلولات مجرده و مادیه طولیه و عرضیه که متفردند برو و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در
مرتبه عاشره که ارباب انواع عند شود فصل دهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان سبب حدوث حوادث و ربط
حادث بقدیم سابقا دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکان است چنانکه مذهب جمهور حکما و محققین
متکلمان است نه حدوث چنانکه مذهب جمعی دیگر از متکلمین است و مراد از ان علت موجده وجود و مرجح اوست
بر عدم و سبب احتیاج باین علت حق آنست که طبیعت امکان است خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه
دانسته شد و مراد از حادث درین مقام آنست که وجودش مسبوق باشد بزمانی که عدم سابقش دران زمان باشد
مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم آن که نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث
و قدم غیر حدوث و قدم است که تا در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی حادث باین معنی است لا محاله
و جمیع ممکنات حادثند آن متقدم باین معنی منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند
و خواه نه پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم متساویند در حاجت بعلت مفید و مرجح وجود و حادث
را با حاجت بعلت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این جزو زمان حال جزو دیگر سابق بر ان
والا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر علت مفیده نبود ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص
و چون

۶۷

وجود او حال عدم و شک نیست که این حاجت دایم لکن قدیم را لا محاله نباشد چه ممکن قدیم چنین پیش از زمان وجودش زمانی
نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است و عادت علما جاری شده که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنابر
انکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علت مرجحه خصوص وقت را علت محدثه چنانکه حاجت باو مختص بوقت حدوث است
و پس و شک نیست که علت محدثه من حیث هی محدثه واجب است حدوث او در وقت حدوث معلول چه اگر پیش
از او موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت تامه چه مفروض آنست که جمیع ما یتوقف علیه الا المبقیه حاصل
باشد و باقی نمانده مگر امری که مخصص وقت حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث موجود باشد
و معلول موجود نباشد لا محاله تخلف لازم آید پس واجب است اختصاص وجود علت محدثه بوقت حدوث معلول
و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل لازم اید پس لابد است که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث
در وقت معین امری باشد که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امر نتواند بود که حادث باشد بوجهی و ثابت باشد
بوجهی و آن امر حرکت است چه حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابت است و از جهت نسبت بحدود مسافت متجدده
و حادث پس لابد است در حدوث حوادث از حرکتی که باین جهت حادث نباشد بحدوثی که مراد است درین مقام اگرچه
حادث باشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلک است پس علت و سبب حدوث حوادث
حرکت فلک تواند که حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول
از علت تامه لازم نیاید و بیان دالست که حرکت فلک گاهی علت محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین
تواند بود که حادث را ماده یا موضوعی باشد که استعداد وی مر حدوث حادث را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات
تمام شود و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شود فیضان وجود آن حادث بران ماده یا موضوع از مفید وجود واجب
گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علت قریبه تخصیص وجود حادث است بوقت حدوث و حرکات و
اوضاع ماده یا موضوع نیز علت بعیده آن پس همچنانکه وجود حادث توقف بوجود حرکات و اوضاع مسبوق است
بوجود ماده یا موضوع نیز و اینست معنی قول حکما که هر حادثی مسبوق است بماده و مده چه مراد از مدت زمان است
که مقدار حرکت فلک است و مراد از ماده اعم است از ماده بمعنی هیولی و از موضوع فصل ششم از باب سیم از مقاله دویم
در بیان انکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را چه نحو است از انحای فاعلیت بدانکه کافه علما بعد از انکه متفقند در
انکه فاعلیت خدای تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما و محققین متکلمین در آن که علم و اراده در
واجب تعالی چون سایر صفات عین ذات است نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق در انکه فاعلیت خدای تعالی نه بجبر

غرض یا منفعتی یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علوا کبیرا مختلف شده اند که آیا تواند بود که
خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره نه برای خود بلکه بجهت ایصال نفع بغیر کند یا نه حکما برآنند که با وجود
اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال نفع بغیر ممکن نیست از قصد بسوی آن چه صدور قصد نتواند
بود مگر نظر باینکه نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل آن کاسب اولویتی و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن
کمال باشد و هیچ علت حقیقیه از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند بود چه کمال معلول
هر آینه از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه قصد از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علت
حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت حقیقیه
و فاعل حقیقی مانند طبیب که بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان صحت از واهب الصحة والحیوة و مانند نجار
که مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور و بالجمله هر فاعل بالاراده یا اراده حیوانی فاعل
حقیقی معلولات خود نباشد بلکه فاعلیت این فواعل بالحقیقه تحریک ماده بیش نباشد پس صدور قصد از چنین
فواعل متصور شود نه از علل حقیقیه و اراده فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس واجب الوجود فاعل
بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول مجرده و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین
واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی کنند تا استکمال واجب بغیر لازم نیاید
و واجب نیز نمانند اشتمال افعال الهی را بر جهات حسن و مصالح بنابر آنکه قائل بحسن و قبح نیستند پس برین
لازم آید که واجب الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض کنند و فعل الهی را معلل
بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دارند و منع کنند که فعل بجهت ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال
باشد و تحقیق مقتضی آنست که مذهب ایشان بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح
و حکم دانند و نزاع در آنکه مصالح و حکم که حکما قائلند غایات اغراضیست که معتزله بآن قائلند مقصود است یا صرف لفظ محض باشد یا رضا
چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص بدهند بآنچه حکما مخصوص بآن دارند و حکما بنابر تخصیص اصطلاح کنند
قصد الهی را برضا و تمام این تحقیق مذهب جماعتی از معتزله دارد قائلند یا بحسب الجمله و بالجمله اراده مطلق موجب
فعل است و فعل را واجب نشود تا منافی قول حکما که افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود دانند
باشد و نزاع معنوی متحقق نشود فصل نهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان عنایت الهی و بیان آنکه موجودات واقع اند
بر اتم وجوه ممکنه نظر بنظام کل حکما گفته اند که چون ثابت شده که افعال الهی مبنی بر قصد نتواند بود واجب الوجود و

علل

در بیان عنایت الهی

وعلل عالیه فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر فعل نتوانند کرد و ایصال نفع بسافل منظور علل نتواند بود و حال
آنکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام و اتقان و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در آن و واقف بر آن شک نکند که وقوع
موجودات بر وجوه واقعه نیست مگر برای ترتب آثار نفع و جهات خیر که مترتبند آن آثار و جهات بر آن موجودات و اشتمال
موجودات بر این آثار غریبه و تدابیر عجیبه بمجرد اتفاق بالضروره نتواند بود پس واجب است که صدور موجودات از
واجب تعالی بطریق عنایت بوده باشد بیان این آنست که واجب الوجود خیر محض است بنابر آنکه خیر فعلیت و تمامیت وجود
و کمالات وجود است و لهذا گفته اند الخیر ما یتشوقه کل شیء و یتم به وجوده و ظاهر است که هر چیز مشتاق و خواهان تمامیت
وجود و فعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت و کمالیت وجود باشد و در مقابل شر نیست مگر نقص وجود
و نقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم یا عدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات و کمال وی باشد و واجب
الوجود عالی وجود تام بالفعل کامل است هم بحسب ذات و هم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکان و بالقوه و عدم بوجهی
از وجوه در وی متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب الوجود خیر محض نتواند بود و هر
چه خیر محض باشد صادر نتواند شد از وی مگر خیر محض بسبب آنکه جهت صدور شر که عدم است در وی متحقق نیست تا بآن جهت
شر از وی صادر تواند شد بلکه موجود تا خود منسوب بشریت و عدم نباشد صدور شر از وی ممکن نباشد و ظاهر است
که سبب نظام کلی جمیع موجودات من حیث المجموع نیست مگر واجب الوجود اگر چه بعضی از موجودات بسبب و واسطه
وجود بعضی دیگر شده اند اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود پس نظام کل خیر محض باشد و چون خیر محض
باشد لامحاله مشتمل باشد بر خیرات و منافع مذکوره و مصالح و حکمهای متحققه بر وجهی که اتم از آن ممکن نیست چه
امکان نظامی اتم از این نظام واقع باطل است بنابر آنکه لازم آید که این نظام موجود ناتمام باشد لامحاله شر باشد
و چون شر باشد صدور وی از واجب الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنابر خیریت نظام
کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است و با وجود خیر محض بودن فوق التمام است و منبع فوق التمام چنانکه گذشت
لازم است که هر خیر وجودی و کمال وجودی از وی مترشح و فائض گردد و همچنین مستلزم نظام کل نیز بر منافع و مصالح
مذکوره بنابر خیریت اوست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات و منافع باشد و شک نیست که واجب
الوجود عالم است بذات خود بلکه ذات او خیر محض و مبدأ فیضان نظام خیر مشتمل بر وجوه خیرات است پس لامحاله
اراده ذاتی و متعلق باشد بفیضان او و چنین اراده ذاتی قصد نتواند بود بنابر لزوم استکمال چنانکه دانسته
شد پس اراده مذکوره رضا باشد و اینست معنی قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضا است نه فاعل بالقصد

جه رضا اراده است که متعلق بما فی تواند شد و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدء و معاد گفته که اگر کسی
اینمعنی را یعنی تعلق اراده واجب را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت قصد نام کند مضایقه در ان نیست و این
کلام شیخ مؤید تحقیقی است که مذکور شد و بالجمله معنی عنایت واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدء افیضان
نظام خیر باشد فصل دهم از باب سیم از مقاله دوم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل است نظام کل بر آن شیخ در کتاب
مبدء و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیر علتیست که هیچگونه نقص در و نیست و این علم سبب و علت وجود
اشیاست در خارج پس نظام وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست خیرتر بر آن کل بهتر از وجهی
که واقع است کل بر آن و هر موجودی از موجودات واقع است بر آنچه سزاوارست مراد آنکه اگر فاعل است بر نحوی از انحاء
فاعلیت که در خور است مر ورا و اگر منفعل است بر نوعی از انفعال که سزاوارست مر ورا و اگر مکانیست در مکانی
که لایق اوست و اگر زمانیست در زمانی که مصلحت اوست و اگر قابل اضداد است مقسوم است در میان ضدین علی
السویه پس اگر متلبس است باحدهما بالفعل از شان اوست تلبس بآن دیگر بالقوه و آنچه بالقوه است مستحق آنست
که بفعل آید در وقتی و بجهت هر کدام آماده است اسباب و شرایط درخور آن و هر موجودی را که عارض شود زوال از
کمال خود بسبب قاسری هر آینه در و قوتیست که برگرداند و را بکمال او بعد از زوال قاسر و استقصات را قبول قسر
ارزانی داشته تا مهیای مزاج باشند و بسبب حصول مزاج آماده صور مرکبات شوند و ممکن شود بقای کائنات
بحسب نوع چه هر چه ممکن بود بقای بالشخص سبب مستقر او عطا کرده و هر چه را ممکن نبود بقای شخص بلکه لایق
او بقای نوعی بود پس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته و وفا کرده بنصیب و قسط وجود هر یک موجودی و ترتیب
داده استقصات را بمراتب لایق هر کدام پس مکان عنصر نار را مقعر فلک کرده که اگر در موضعی دیگر بودی و مجاور
فلک عنصر غیر نار واقع شدی هر آینه بسبب حرکت منسخن گشته منقلب نار شدی و لا محاله موجب تضاعف حرارت
شده غالب بر سایر عناصر گشتی و مؤدی بفساد کائنات گردیدی و چون در ترکیب کائنات غلبه جوهر یابس صلب
ضرور بود تا بقای او زمانی متعدبه ممکن شود و انحلال سریع نیابند تا بکمالات خود توانند رسید و واجب است
که مکان مرکب جز غالب باشد و عنصر یابس صلب بجز از ارض نیست پس واجب شد که مکان ارض در وسط
باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب فساد امزجه و اختلال مرکبات نشود و چون در بایز
مکان کثیر از مرکبات است و در صورت برده نیز مشارکت با ارض واجب شد که مکان آب در بلا ارض باشد
و چنین هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور بود واجب شد که مکانش در بلا ارض و ما واقع شود

ومجادر

و مجادر بعضی از ارض که مکان مرکباتیست که بقای آنها در آب ممکن نیست باشد و بهمین سبب واجب شد که بعضی از ارض
که مکان منکشف شود از آب و نیز هوا مشارکت با آب در کیفیتی و با نار در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر دو واقع
شود و چون تاثیر کواکب بجهت حصول مزاج و تربیت مرکبات ضرور بود و اکثر تاثیر آنها بوساطت شعاع است سیما
تاثیر شمس و قمر واجب شد که استقصات که میان زمین و آسمان حایلند شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در آنها
و واجب شد که جرم ارض ملون باشد بلون غبرت تا شعاع بر و ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماویه را مانند کوکب متحرک
نگردانید تا فعل سماوات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود بلکه اضائه مخصوص باشد بکواکب و شفاف نیز کواکب تا ممکن شود
نفوذ شعاع از آن و کواکب را ساکن نگردانید تا موجب فساد مواضع بعضی بافراط تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک
گردانید تا اثر آنها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد و موجب صلاح جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع و غروب
را سریع گردانید که اگر بطی بودی مؤدی بفساد شدی قریب بفسادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر در همین
حرکت سریع طولی بودی هر آینه ملازم دایره واحده بودی و تاثیرش در مواضعی که محاذی آن دایره است مفرط گشتی و بمواضع
دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه مر کواکب را حرکات خاصه عرضیه بطیه نیز داد تا میل بنواحی عالم توانند
کرد و از تشتت تاثیر عام تواند حاصل شد و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول اربعه متخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت
بطیه اش مقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف و ربیع و خریف پدید آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی
شود برد بر بلاد شمالیه که معظم معموره است و موجب احتباس رطوبات در بواطن و اجوای ارض گردد و در تابستان
مایل بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات در تغذیه حیوان و نبات کند تا صرف شدن رطوبات
و خشک گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبت و تکثیر برد شتای
زمین گردد و چنین تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر شمس است و قمر در حالت تبدر مخالف هم
شمس گردانیده شد پس هر گاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود تا اسباب تسخین یکباره از شمال منعدم نشود و چنین
شمس را در وقت شمالی بودن گذر بر سمت رأس معموره است لهذا اوجش را شمالی گردانید تا قرب میل و قرب مسافت
هر دو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین نشود و چنین در وقت جنوبی بودن از سمت رأس معموره بعید میگردد لهذا
حضیضش در جانب جنوب مقرر شد تا بعد مسافت و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع از تسخین نگردد و مثل
این تدبیر که در شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و حضیض و
رجعت و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانچه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع

و حرکات و میول و ابعاد آنها منفصل بحکمتهای عجیبه غریبه قرار شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود کل واحد من الافلاک و
الکواکب علی ما هی علیه من الکثرة و القلة و الوضع و المجاورة و الصغر و الکبر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل و لایجوز غیره الا ان القوة
البشریة قاصرة عن ادراک جمیع ذلک و انما ندرک من غایات ذلک و منافعه امورا یسیره و این کلام در کلیات اجرام بسیط
بود و در بنیه برابر مرکبات و منافع اعضا و قوای حیوان و نبات مولفات ساخته اند و مجلدات پرداخته و با اینهمه یکی از
هزار و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده و نتواند شد **فصل یازدهم از باب سیم از مقاله دوم** در بیان قضا و قدر سابقا
اشاره شد با آنکه با وجود ترتیب و تحقق وسایط در ایجاد موجودات موجد حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود و دلیل
براین مطلب آنست که ممکن بما هو ممکن علت تامه وجود نتواند شد چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد صادر
نشود و ظاهر است که واجب شدن احد النقیضین موقوف است بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است
پس تا عدم معلول ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود سبب امتناع عدم معلول
خود نتواند شد بسبب آنکه اگرچه با وجود علت عدم معلول ممتنع است لامحاله و سبب امتناع این عدم یعنی عدم معلول
با وجود علت نیست مگر وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتملست که سبب امتناعش وجود علت نتواند بود
و آن عدم معلولست با عدم علت یعنی تواند بود که علت و معلول هر دو با هم معدوم باشند و علت چون ممکنست
سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که سبب امتناع عدم خود باشد منحصرست در واجب الوجود پس سبب
امتناع جمیع انحای عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع عدم معلول مطلقا نتواند شد
سبب وجود معلول نتواند شد پس وجود هیچ معلولی نتواند بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود
باشد و هیچ یک از علل قریبه و متوسطه موجد معلول نباشد بلکه واسطه باشد در رسیدن فیض وجود از علت بعیده که
واجب الوجود است بمعلول و چون واجب الوجود علت وجود جمیع موجودات است و موجود است با شرایط فایض از وجود
او پس کمال که وجود واجب مشتمل بر جمیع وجودات است و او لامحاله عالم است بذات خود بعلمی که عین ذات اوست پس عالم است
در مرتبه ذات بجمیع موجودات بعلمی که عین علم بذات اوست و این علم است که تعبیر از و بعلم اجمالی کنند و این علم سبب
علم تفصیلی است که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قایلین بعلم حصولی با رتسام در ذات واجب تعالی تجویز که موجب کثرت
نشود و با رتسام در ذات معلول اول علی اختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است نزد قایلین بعلم حضوری علی ما مر
جمیع ذلک و چون معلول اول واسطه فیضان وجود جمیع موجوداتیست که بعد از اوست پس کمال که وجودش مشتمل است
بر جمیع وجوداتی که بعد از وست و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق
کرده

تحقیق قضا و قدر (؟)

کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیط است که عین ذات واجب تعالی است و مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله و چون
در وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا معلول اول است که مشتمل است اجمالا بر جمیع وجودات مابعد و مراد از قدر اعیان
موجودات کلیه و جزئیه متحققه در خارج علی سبیل التفصیل و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و از بس بتحقیق اطلاق
ثابت اعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر آنست که قضا و قدر اعتبار ثابت شده مر اشیا را لا باعتبار تعلق فاعلیت
واجب الوجود به اشیا و علم ثابت مگر اعتبار ظهور و انکشاف اشیاء و لهذا شارح محقق و شارح مشکک هر دو تفسیر
کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه مطابق اطلاق ثابت قال الامام و اما لفظ القضاء و القدر فیعنی
بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحکم الواحد الذی یترتب علیه سایر التفاصیل و المعلول الاول کک و اما القدر فهو
سایر المعلولات الصادرة عنه طولا و عرضا لانها بالنسبة الی المعلول الاول یجری مجری تفصیل الجملة و هو القدر و قال
المحقق فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة و مجملة علی سبیل الابداع و القدر عبارة
عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل فی قوله عز من قایل و ان
من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و چون اینها دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات
کلیه و جزئیه واقعند بقضا و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد بر سبیل تعلیق
بر اراده ایشان مراد قضا و قدر در افعال عباد است آنچه امیر المؤمنین ع در حدیث اصبغ بن نباته فرموده
و مضمون آن حدیث آنست که بعد از انصراف از صفین شیخی که در آن سفر همراه بود سوال کرد که یا امیر المؤمنین
خبر ده مرا از رفتن ما بسوی شام که بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت فرمودند نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید و هیچ نشیب
فرود نیامدید مگر بقضا و قدر خدای تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد خدای تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد
حضرت فرمودند بتحقیق که عظیم کرده است اجر شما در مسیر و منقلب شما که باراده خود رفتید و اطاعت امام
خود کردید و در این رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم و حال آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود
که مگر قضا حتم و قدر لازم گمان کرده چنان نیست که اگر چنان بودی ثواب و عقاب باطل شدی و وعد و وعید و وجوب و
امر و نهی از خدای تعالی و این اعتقاد اخوان عبدة اوثان و جنود شیطانست بلکه امر خدای تعالی تخییرست و نهی خدای تعالی
تحذیرست نه مغلوب عاصیست و نه مکره مطیع و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی ننموده و خلق سماوات
و ارض بباطل نکرده ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار پس شیخ بنشاط سر در کشت (؟) و گفت انت
الامام الذی نرجو بطاعته یوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا جزاک ربک

عنا فیه احسانا یعنی نیز آنچه مارا که از طاعت او امید از خدا داریم رضوان از تو مشکل دهیم ما کنت واضح جزا نیز
احسان دهد رب احسان؛ و در روایت دیگر آمده که شیخ گفت پس قضا و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود که همان امر و نهی
و وعد و وعید قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما و وجهش آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعت است
و از اسباب بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سببیت فی الجمله فصل دوازدهم از باب سیم از مقاله دوم
در بیان کیفیت دخول شرور در قضا و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعند بقضا و قدر الهی و از
جمله موجودات بحسب ظاهر شرور است که واقع است در عالم پس لابدست از بیان اینکه صدور شر از خیر محض
چگونه ممکن تواند شد و لابدست اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود مگر بر عدم وجود مانند
موت و فقر و یا بر عدم کمال وجود مانند جهل و عمی و یا بر وجود از آنجهت که مؤدی است بعدم وجود یا عدم کمال وجود
مانند برودت مفرطه و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود شر بر وجود یا بر موجود دیگر باعتبار نسبت او در عدم وجود
و کمال او و یا باعتبار مانعیت او از قبول وجود یا کمال و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شرور کرده میشود چون تأمل و
تفتیش کرده شود شریتش راجع شود بعدم نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل
و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا از آنجهت که امریست صادر از قوت غضبی یا شهوانی
کمال قوتین مذکورتین است و غیر آن قوتین و شریتش نیست مگر از آنجهت که امریست مؤدی بعدم صلاح حال مظلوم
و یا فساد در نسل و یا خلل در سیاسات مدنیه و همچنان بخل از آنجهت که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است و از آنجهت
که منع محتاج است شر و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تأدیه بفقدان یا عدم شر
و از آنجمله که گفتیم معلوم شد که شر هر گونه است شر بالذات و بالحقیقه و لیس نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه
و آن نیست مگر اسباب عدم پس هیچ موجود شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد و بوجهی خیر و بآن وجهی که شر است
مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و شیخ بحسب اقسام خیر و شر بر پنج قسم باشند یکی آنکه اصلا خیریت
در و نباشد دوم آنکه شریت در و نباشد سوم خیر و شر در هر دو مساوی باشند چهارم آنکه خیر غالب باشد بر شر
پنجم آنکه شر غالب باشد بر خیر و قسم سوم و پنجم واقع نتواند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته
خیریتش غالب باشد نظر بنظام پس کل شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد چه تحقق شر در مبدعات
نتواند بود بلکه مخصوص کائنات است و در کائنات نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت
در افراد چه در انواع کائنات افرادی که مبتلا بشرور باشند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت در افراد نادر است

در اوقات

در اوقات مانند طوفانات و عفونات اهویه و وبائیه که موجب هلاک همه یا اکثر افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه
در بعض اوقات در بعض افراد بعض از انواع کائنات نظر بکل کائنات نسبتیست بسیار قلیل و نسبت کل کائنات
بکل موجودات اعنی بنظام کل قیاسی است بغایت حقیر پس نسبت شرور بنظام کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس
هرگاه وجود عالم کائنات از لوازم نظام کل باشد و شرور قلیله واقعه در عالم کائنات از لوازم وجود کائنات
هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کائنات باشد و ترک کائنات مستلزم ترک نظام کل که خیر محض است و ترک خیر محض
بغایت کثیر بجهت شرور اضافیه بغایت قلیل شر کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله
در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار کردیم پس وارد نباید کثرت
نظر بنفوس یا لکن بحسب تفاوت اخروی از خیریت نظر بنفوس و جای چه بر تقدیر تسلیم اینکه شریت بکثرت جزو است
از شرور قلیله نظر بنظام کل فصل سیزدهم از باب سیم از مقاله دوم در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد
سه مذهب است اول جبر و آن مذهب اشعریست و او فعل بنده را مخلوق خدا داند بی وساطت و مدخلیت اختیار
و اراده بنده چنانکه مذهب اوست و ایجاد جمیع موجودات چه مباشر ایجاد همه موجودات خدا را داند و قائل باینکه
مباشر شد حتی احراق نار و تبرید ماء را فعل بی واسطه خدا داند و نار و ماء و امثال آنها را اسباب عادیه خواند و گوید عادة
الله جاری شده احراق ثوب مثلا در وقت مماسه نار کند بدون انکه نار را مدخلیتی در احراق باشد و در افعال عباد
فرق میان اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت اراده و عدم مقارنت اراده کند بی مدخلیت و اینمعنی اعنی مقارنت
اراده را کسب نام کند و فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده داند بالمعنی المذکور و شناعت اینمذهب بمرتبه ایست
که بر صاحب ادنی تأملی پوشیده نتواند بود چه قطع نظر از ترتب مفاسد دیگر کرده بدیهه حاکم است بترتب فعل ما وجودا
و عدما بر اراده ما وجودا و عدما و مراد از علیت نیست مگر همین پس اراده ما علت فعل ما باشد و در ایجاد که علیت و دخلی
هر آنرا در معنی ایجاد مشترک کند اگرچه نزد بعض تفاوت بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد داشته باشند پس
فعل ما موجد و مخلوق ما باشد باراده ما مذهب دوم تفویض و آن مذهب اکثر معتزله است معتزله گویند فعل ما مفوض
بماست بی مدخلیت از غیر و اینمذهب نیز باطل است چه هر ممکنی در مرتبه امکان بی انکه واجب شود بغیر موجود نتواند شد
که اگر مبنی بران نباشد و باید که فعل واجب شود تا موجود تواند شد پس وجوب فعل باراده باشد و اراده چون حادث است
حدوثش موقوف باشد بعلتی که حادث باشد و همچنان تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد و
بطلان اینمذهب نیز بنابر بطلان مبنی علیه ظاهر است مذهب سوم مذهب محققان علمای امامیه و جمهور

حکما است که گویند فعل بنده مخلوق بنده است بی واسطه و مخلوق خداست بواسطه مانند سایر موجودات نظر باسباب
و خواجه نصیر طوسی سلک در شرح رساله علم اربعین الامرین و در احادیث ائمه طاهرین ع که لا جبر و لا تفویض بل امر بین
الامرین بهمین معنی تفسیر کرده و دلیل بر مذهب بطلان دو مذهب اول است چه احتمالات منحصر در سه بیش نیست
و مؤید این مذهب است آنچه امیر المؤمنین ع فرموده که لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه و لا تقولوا اجبرهم
علی المعاصی فتظلموه و لکن قولوا الخیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل سابق فی علم الله یعنی نگویید که خدا ترک بندگان را
بخود واگذاشت و فعل ایشان را تفویض بایشان کرد که اگر چنین گویید هر آینه خدا تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده
خواهید بود در مملکت خود و نیز مگویید که خدا تعالی بندگان را جبر کرد بر فعل معاصی که اگر چنین گویید هر آینه خدا تعالی
را ظلم گردانیده خواهید بود بلکه بگویید که فعل خیر بتوفیق خداست و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل
معلوم خدا بوده بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست که از خدا تعالی امر و نهی
و وعده و وعید صادر شده و داعی شده مر بندگان را بر ارادهٔ فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نمیشد داعی بهم
نرسیدی اگر چه ممکن بود بهم رسیدن لیکن با وجود آن ممکن است بهم نرسیدن و لهذا جبر لازم نمیاید لیکن با وجود
امور مذکوره نزدیک شدند بفعل خیر و این است معنی توفیق چه توفیق مهیا کردن اسباب است و با وجود امور مذکوره
اسباب ارادهٔ فعل خیر مهیا شده مر بندگان را امور مذکوره داعی شود بر ارادهٔ نیکی و ترک بدی تا آنکه تواند شد
پس اگر نشود این از سوء اختیار ایشان باشد و خدا تعالی ایشان را جبر نکند بر ارادهٔ نیکی بلکه ایشان را بیدی
ایشان واگذارد و معنی خذلان همین باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترکست میان نیکان و بدان
لیکن بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان
گردد و باید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب جبر بر همین مذهب نیز کرده اند و این توهم محض است چه
اعظم مفاسد جبر دو مفسده است یکی مخالفت بدیهه در استناد افعال ما بارادهٔ ما و ظاهر است که ورود این مفسده
بر مذهب مختار صورت ندارد دویم بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و ورود این مفسده خالی از صورتی
نیست لیکن مندفع است اما تقریر صورت ورودش آنکه چه فرق است در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب
میان اینکه فاعل وعد و وعید خود فاعل بی واسطه فعل نیز باشد و میان اینکه فاعل بواسطه فعل باشد و وجوب
مستند باو شود و بعد از استناد باو واجب نشود و اما تقریر دفع آنکه در صورت علیت بی واسطه وعد و وعید
را اثری در صدور فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب متوسط

و وسایط

وجود فعل باشد و چنین وجود وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث ارادهٔ فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است واجب
باشد از حکیم تا تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقاب است واجب باشد و قبحی در هیچ
صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار چه اثر گوییم اثر اختیار همین بس که فعل با آن اختیاری شوند
نه اضطراری چه فعل اختیاری آنست که مبداش اختیار باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوییم
مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است نه باختیار لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است بسبب اختیار چه قصور
اگر گویند چون فعل قبیح واجب است از غیر بنده بنده را چه گناه گوییم گناه بنده همین که قبیح باختیار از وی صادر شده
اگر گویند اختیار چون واجب است نیز باشد پس وجوبش را در اتصاف فعل بقبیح چه تاثیر گوییم وجوب اختیار
باسباب خارجه تنها حاصل نشود بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار و فعل واجب شود پس نفس فاعل جزء اخیر علت تامه فعل
باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضی ارادهٔ فعل قبیح باشد وجود نفس فاعل هر آینه مستند است بغیر پس
عقوبت بر آن قبیح بود گوییم عقوبت نظر به بنده باشد نه قبیح چه صدور شر مطلق قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر
کثیر باشد ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر کثیر در این مقام انزجار اکثر مردم است بسبب بیم وعید از ارتکاب
فعل قبیح اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب در بعضی مردم سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوییم سببش
اختلاف استعداد نفوس باشد که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که معد فیضان نفوس است شده و بالاخره منتهی شود
باقتضای الهی که مقتضی اختلاف استعدادات است بجهت نظام خیر و شر نیز که از اینها اختلاف لازم آید بغایت قلیل
باشد بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئله شر دانسته شد **فصل چهاردهم از باب سیم از مقاله دویم**

سبب اجابت دعوات و حدوث امور غریبه

در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور خوارق عادات و سر انتفاع از زیارات قبور مؤمنان و مراقد
صالحان دانستی که هر امری که حادث شود لابد است مر او را سببی حادث و اسباب حادثه در این عالم بر دو گونه است
ارضی و سماوی و سبب ارضی بی دخیل تمام نشود قوت فاعلیه طبیعیه یا ارادیه و قوت منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب
سماوی که مبدا حدوث حادثات شود در این عالم نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه و آن بر دو نوع است
اول طبایع حاصل و قوای جسمانیه فلکیه بحسب التشکیلات الواقعة فیها مع القوی الارضیه دویم قوای نفسانیه فلکیه
و دیگری مشارکت و تاثیر از امور ارضیه یا ناشی آنست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات باشد پس حاصل است
مر ایشان را اطلاع بر جمیع افراد و اشخاص کائنات خواه حاضره و خواه آینده از راه ادراک اسباب و علل که مستند
بفلکیات و نیز هر آینه عالمند بوجوه خیر و جهات مصلحت در این موجودات بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس

اطلاع حاصل شود مرایشانرا بعضی برا رباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و تصور مطالب ایشان کنند و چون افلاک از سلسله مبادی و علل‌اند و تصورات علل مبدا وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی بوجود و مصلحت دانند و منافی مصلحتی دیگر نباشد و اسباب امری که منافی و مضاد او باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هرآینه متصور ایشان که مقصود داعی است بحصول بپیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا گردد و اگر وجود شی مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی او اقدم یا اقوی بود سبب رد دعا شود و چون جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است پس فی الحقیقة مجیب دعوات نباشد مگر خدای تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب وسایط باشند و پس واز آنچه گفتیم اتفقی مبادی این نفوس فلکیه از معلولات این امور واقعه در تحت لازم نیاید چه این اسباب نیز این دعا و داعی باشند آنچه منبعث از جانب سماوات باشد بنابرانکه جمیع امور حادثه درین عالم حتی ارادات ما و دواعی ما مستند بما فوق این عالم و چون امر مذکور این مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شده و تصور او سبب دعا و تضرع داعی گردیده لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد و همچنین است حال در صدقات و نذور و قرابین و امر استشفا و سایر امور خارقه از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از ینجاست که واجب است خوف مکافات بر شر و توقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیة ذلک مزجرة عن الشر و امر المؤمنین ثم یبعثوا لا بدیئن عن واحجة و قد علمت الاعمال الفاحشة و لا نامن البیات و قد علمت السیئات یبغی خنده دندان نما مکن و حال انکه کارها رسوا کرده باشی وار شبیخون بلا ایمن مباش و حال انکه توبه بها بوجود آمده باشد و نیز شیخ گفته که اکثر آنچه معتقد بند جمهور مر آنرا و مفر دقا بلند یا و بعضی از معجزات و اجابت دعوات و سایر خوارق عادات لامحاله حق است و هیچکونه استبعاد در و نیست و هیچکس از فلاسفه منکر و دافع او نیست و اما بدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله و اسبابه و گفته که ما درین باب کتابی موسوم برد انم ساخته‌ایم و بیان اسباب و علل آن پرداخته فتامل شرح هذه الامور من هناک وحدق بما یحکی من العقوبات الالهیة النازلة علی مدن فاسدة و اشخاص ظالمة و انظر الی الحق کیف ینصر و گاه باشد که نفس زکیه در قوت بمرتبه باشد که تاثیر در مادۀ کائنات و تصرف در طبایع موجودات بی توسط نفوس فلکیه تواند کرد و بالجمله امور حادثه ازین سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد مقرر شده تا در آنها بوجود سببات علی سبیل الاستمرار لهذا انشاء این امور را خوارق عادات گویند پس اگر مقرون بدعوت باشد یا اجابت چنانکه در انبیا و یا بتابة چنانکه در اوصیا را نبیا معجزه خوانند و الا آنرا کرامت نام نهند چنانکه در صلحای مؤمنین و گاه باشد

باشد قوت نفس در اثار بمرتبه رسد که از تصور شی امور غریبه حادث شود از اکهانت گویند و اگر مقرون بدعوت باطل باشد فرق او از معجزه بیطلان ما یدعو الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق بمعجزات انبیا نکند بدانکه با انکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیات است بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق آن کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریا نه لهذا محققان احداث امور مذکوره را بتوسط نسبت بجلال کبریائی ندهند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند و این منافی قول بفاعل مختار نیست چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده‌اند و اما سر استفاع از زیارت قبور و انیان مشاهد آنست که نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصل است یکی از جهت صورت شخصیه بدن و قوای مخصوصه و بموت لامحاله این علاقه منقطع شود و دیگر از جهت ماده محفوظة التشخص فی ضمن آنه صورة کانت بدنیة او ترابیة او غیر ذلک و این علاقه بموت باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه و متوقع ماده بدنیه خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد خانه و منزل خود کند پس هرگاه نفس مؤمن و صالح باشد و بالجمله کامل و طاهر و علم و عمل کسب کرده بود هرآینه مورد اشراقات انوار الهیه و فیوضات ربانیه گردد و نفس زایر نیز هرگاه بتوجه تمام بمرقد مزور حاضر شود و این حضور مرقد را حضور و صحبت او داند لامحاله از فیض وارد بنفس مزور بر تو در نفس زایر افتد و بقدر استعداد لامحاله منتفع شود و از سلمیت این معنی است که جمیع عقلا در همه ازمنه این عادت را مراعات میکرده‌اند و اتیان مشاهد و مزارات میکرده و در آن امکنه صلوة و صیام و صدقه بجا می‌آورده و آثار عجیبه و منافع عظیمه می‌یافته امام فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو بعد از موت او هرگاه مسئله مشکل میافتاد بزیارت او آمده بر سر تربت وی مباحثه میکردند و از روحانیت آن حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان منکشف میگردید و امثال این حکایات نسبت بقبور اکابر و زهاد و علما و بسیار اتفاق میافتاد و این دلیلیست روشن بر تجرد نفوس با طفه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون مفارقت کند شبیه عقل فعال شود و مانند او تصرف درین عالم تواند کرد و چون نفس زایر بوسیله زیارت مستمد از آن نفس کامل شود در طلب خیر و سعادت و یا دفع شر و اذیت لابد است که بقدر استمداد مدد وی کند و تاثیر عظیم ظاهر کرد فصل پانزدهم از باب سیم از مقاله دوم در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین مذهب متکلمین آنست که ملائکه و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه که حیات عرض دارند و قادرند که بشکلهای مختلف برآیند و لهذا گاهی مرئی شوند و گاه نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی شوند چنانکه امام فخر در کتاب محصل گفته

قال المتكلمون ان الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة وخواجه نصیر طوسی قدس سره در نقد محصل آورده که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین حقایق مختلفه نیستند بلکه حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض و افعال پس انانکه از ان حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات ملئکه باشند و انانکه صادر نشود از ایشان مگر شر شیاطین و آنان که گاه مرتکب خیر و گاه مرتکب شر باشند جن و لذلک عد ابلیس تارة فی الملئکة وتارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح مقاصد گفته که قایلان از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر آنند که جن جواهر مجرده اند که ایشان را تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه است بی آنکه متعلق باشند باجسام مانند تعلق نفوس ناطقه انسانیه است بابدان و شیاطین عبارت از قوای متخیله است در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بر قوت عاقله و باز داشتن از توجه بجانب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع شهوات و لذات حسیه و بعض از فلاسفه بر آنند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اگر خیره و باعث بر خیرات باشند جن عبارت از ان است و اگر شریره و باعث بر شر باشند شیاطین عبارت از ان و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن حیوان هوائی ناطق مشف الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة ولیس هذا رسمه بل معنی اسمه و بالجمله قول بوجود ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا و انبیاست و قرآن مجید ناطق بآن و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهده جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن و انکار کردن و استبعاد در ان معقول نتواند بود اگر چه اثبات آن نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی پوشیده نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است نه قول بجن و سید الحکماء و المتکلمین قدس سره در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه حکماء الاسلام ان الجن لیست اجساما ولا جسمانیة بل هی جواهر مجردة مخالفة بالماهیة للنفوس البشریة متعلقة باجسام ... وهوائیة قادرة على التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام الشیخ و مرام بعض مراد شیخ ازینکه لیس هذا رسمه بل معنی اسمه اشاره است باینکه حقیقت جن غیر آن است که تعریف دال بر ان است و نیز در قبسات گفته حق آن است که اصحاب الهی و علمای اهل اسلام بر آنند که ملائکه طبقات متکثره مختلفه است روحانی و جسمانی علوی و سفلی در سماوات و ارض و بالاترین طبقات ملائکه کروبیانند که طعام شان تسبیح و شراب شان تقدیس است و از جمله ایشان است روح القدس که جبرئیل است و بعد از ان طبقه نفوس مجرده افلاک است که بجای خیال است در انسان و بعد از ان قوای مدرکه و محرکه جسمانی ان است و بعد از ان صور نوعیه و بعض از ملائکه مجرده ارباب انواع است و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک و هر طبیعت عنصریه را ملکیست موکل بر و و فی القرآن الحکیم وما یعلم جنود ربک الا هو و فی الحدیث اطت السماء وحق لها ان تئط ما فیها موضع قدم الا و فیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد آسمان از ثقل حمل و سزاوار است که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان موضع قدمی مگر آنکه در و

ملک

ملک ساجد است یا راکع و شیخ در رساله حدود گفته الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی غیر مائت هو واسطة بین الباری عز و جل والاجسام الارضیة فمنه عقلی ومنه نفسانی ومنه جسمانی پوشیده نماند که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافاة خواهد داشت با ذو نطق عقلی مگر اینکه مراد از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس منطبعه فلکیه و چون نفوس منطبعه نیز ذو ... از نفس مجرده که ذو نطق عقلی است پس نفس منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته وجود چون صادر شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم انقص از مرتبه سابق است پس اعلی طبقات موجودات امکانی ملئکه روحانیه است که حکما انرا عقول خوانند و بعد از ان مرتبه ملائکه الهیت که حکما ازا نفوس مجرده فلکیه گویند و این نفوس فلکیه ملائکه عمله اند یعنی کارکنانند در سماء عالم چه حدوث حوادث در عالم کائنات بواسطه تاثیرات ان باشد و پوشیده نماند که مراد از ملئکه عمله تواند بود که اعم باشد از نفوس مجرده و منطبعه و مطلق ملئکه بر سه گونه باشد که موافق باشد بانچه در رساله حدود گفته بنوعی که ذکر کرده شد **مقاله سیم** در فرمان خدا شناسی و آن حاصل شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت از ان است و معرفت آورنده فرمان که رسول عبارت از ان است و حافظ فرمان که امام عبارت از ان است و جزای فرمان که معاد عبارت از آن است پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار باب **باب اول** در تکلیف و در ان چند فصل است

فصل اول در حسن و قبح افعال بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان و شک نیست که معنی حسن عمل مثلا آن است که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد انرا ثواب گویند و همچنان معنی قبح ظلم مثلا آن است که مرتکب آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بد چون از حق سبحانه صادر باشد انرا عقاب گویند و نیز شک نیست که جمیع طوائف اسلام با اختلاف مذهب و عقاید در همه زمان و در ازمنه سابقه استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و در مؤلفات خواه در علوم شرعیه و خواه غیر آن نیز از معنی که گفته شد بر حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیکی و لفظ بدی در چه موضع اطلاق می کنند و از ان چه معنی میخواهند ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی چیست و نیز از اینکه در معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه هر عاقلی که بمرتبه تمیز و رشد رسد عقل او حکم کند و باید حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه آن عاقل مسلمان زاده باشد در بیان اهل اسلام و بالجمله اهل شرایع و ملل پرورش یافته و خواه در طایفه که نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده و صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول از کافه طوائف انام خواه متشرعه و ارباب ملل و خواه قایلان بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام

در بیان شناسایی / و بیان ... / و بیان حسن و قبح

و بالجمله طبقات کفار بالتمام همه متفقند در حسن عدل و قبح ظلم بهمان معنی که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول
نشده که متصف بعقل متعارف باشد و معنی عدل دانسته شد و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را
حسن داند یا قبیح نداند و این است معنی عقلی بودن حسن و قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور
اشاعره بر آنند که شرعیست نه عقلی یعنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ
شیء حسن یا قبیح نمیبود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم بمجرد گفته شارع ثابت شود و اگر شارع عکس گفتی عدل حسن و ظلم قبیح
نمیبود بلکه میتوانست بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گوید و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون سخافت
این مذهب اظهر از آن است که پوشیده تواند بود لهذا بطلانش را مستغنی از بیان دانسته اعراض از آن نمودن اولی مینماید
غایتش یکی از محققان این طایفه را سخنی است که اصحابش بگمان آنکه رفع شناعت از ایشان میتواند کرد آن میپندارند
و آن چنان است که حسن و قبح بسه معنی اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و این در صفات باشد نه در افعال دوم
بمعنی موافقت غرض و عدم آن و این در افعال یافت شود و عقلی است لیکن محل نزاع نیست سیوم حسن و قبح
در احکام الهی یعنی استحقاق ثواب اخروی یا عقاب اخروی و این محل نزاع است و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که کدام
فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی تواند شد و جوابش آن است که معنی دوم اعنی موافقت غرض در عدل مثلا
جهت حسن است نه معنی حسن بلکه معنی حسن در وی آن است که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سیوم اعنی استحقاق
ثواب اخروی یکی از افراد همان معنی است چه استحقاق جزا اعم است از آنکه از جانب خالق باشد یا از جانب خلق و باید
دانست که مراد از عقلی بودن نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آن است
که افعال مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل رسد بمعرفت آن جهات یا استقلالا مانند امثله مذکوره و یا باعانت
شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل بعد از ورود شرع آنها داند که اگر در آنها جهات حسن نمیبود هر آینه تکلیف بآنها از حکیم
قبیح میبود بدانکه این اصل اعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلیست عظیم که بسیاری اصول بر آن مبتنی است نزد فرقه محقه چنانکه در
هر باب اشاره بآن خواهد شد ان شاء الله العزیز فصل دوم از باب اول از مقاله سیم در بیان تکلیف الهی تکلیف که عبارت
از فرمان است و از احکام نیز گویند خطابیست الهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن والقبح بر سبیل اقتضا
یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلب است و طلب یا متعلق است بفعل یا بترک و تخییر تسویه است میان فعل و ترک پس اگر طلب
متعلق بفعل باشد لامحاله آن فعل حسن باشد چه طلب قبیح قبیحست از حکیم و اگر متعلق بترک فعل قبیح باشد چه طلب ترک
حسن قبیح است و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد آن را واجب گویند و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک
اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام گویند و اگر با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح گویند و آن نیز از قسم حسن است

در بیان تکلیف الهی

چه

چه مراد از حسن آن است که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه و مراد از قبیح آن است
که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن سه است واجب و
مندوب و مباح و قبیح بر دو قسم یعنی بنسبت حرام و مکروه پس حکم الله منحصر در پنج باشد وجوب و ندب و اباحه و کراهت
و حرمت و این احکام از آنجهت که اقسام حسن و قبحند و حسن و قبح عقلی متصف شوند بعقلیت و از این حیثیت که شرع
بر آن وارد شده متصف شوند بشرعیت پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شرعیت را تخصیص دهند باحکام
که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب صوم آخر رمضان و حرمت صوم اول شوال و عقلیت را باحکام
که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع آن و بنا بر این هر حکمی عقلی باشد و یا شرعی
و خطاب بر دو گونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا که مشتمل باشد بر اوامر و نواهی و
خطاب معنوی حکم عقل باشد بحسن فعل یا بقبح فعل یا فاما چه حکم عقل بوجوب فعلی بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر
بآن فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از آن فعل چه عقل بمنزله پیغمبریست از داخل و پیغمبر بمنزله
عقلیست از خارج فصل سیم از باب اول از مقاله سیم در بیان معنی وجوب علی الله و وجوب من الله بدانکه قائلان
بحسن و قبح عقلی بسیار باشد که اطلاق وجوب علی الله کنند و گویند فلان فعل واجب است بر خدای تعالی و مخالفان تشنیع
کنند و استبعاد نمایند که بر خدای تعالی فعلی واجب تواند بود و گویند ایشان عقل خود را حاکم سازند بر خدای تعالی و اجرای
حکم بر وی نمایند و گویند بر خدای تعالی چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از افعال از وی صادر نشود یا هر چه تصور کنی از وی
صادر شود و مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم نیست و نتوان کرد و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر
ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقل بوجوب فعلی بر خدای تعالی آن است که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص صادر
نشود و خلل آن فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعالی هر آینه خود ذم و عقاب آن مخلوق
بسبب اخلال بآن فعل کند پس لامحاله خدای تعالی خود چنین اخلالی نکند و بالجمله کاری که از شخصی باشد که فاعل مستحق
ذم شود از خدای تعالی صادر نتواند شد مثلا هرگاه خدای تعالی نهی کند از ظلم بنا بر قبح در وی و ذم و عقاب کند فاعل
آن را پس لامحاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند و این است مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعالی و بالجمله مراد از وجوب
فعلی بر خدای تعالی بودن فعل است بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بآن کند مستحق ذم شود پس خدای تعالی منزه باشد از اخلال بآن
فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدای تعالی نتوان کرد مجرد تهویل و تشنیع است چه ذم مقابل مدح است و مدح مرادف یا معروف
حمد و حمد او در شان خدای تعالی واقع و تصور احد المتقابلین بلا نظر بموصوف مستلزم تصور مقابل دیگر نظر باو نیز هست

در بیان معنی وجوب علی الله

پس آنچه نیست استحقاق ذم است نسبت بخدا تعالی تصور ذم و محققان گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدا تعالی بصفات کمالیه و وجوب تنزه او از صفات نقص راجع است باینکه عقل هر صفتی را که در خدا کمال داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع در البته باید که متصف باشد بآن کمال بطریق اتم از آنچه در خلق باشد و با هر صفتی را که نقص خلق پندارد جزم کند صانعش بالضروره منزه است از آن و چون این قاعده در صفات محقق باشد در افعال نیز همین قانون معتبر باید دانست این را یعنی وجوب علی الله و اما وجوب من الله یعنی امتناع ترکست چنانکه وجوب وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیه نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک پس این دو یعنی بحسب مفهوم متباین باشند و بحسب تحقق نزد اعم از اول چه ابتدای آفرینش و وجود نظام کل من حیث هو کل واجبست از واجب بنابر تامیت علت و واجب نیست بر وجه تخلف معلول از علت تامه متصف بقبیح شود اگر چه ممتنع باشد و وجود موجودی از موجودات که نظام کل بنقص آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود واجب است بکلا المعنیین اما بمعنی اول بنابر آنکه ترکش مناقض غرض است که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح است و موجب استحقاق ذم است پس فعلش واجب باشد فصل چهارم از باب اول از مقاله دویم در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدا تعالی لطف باصطلاح قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را باتیان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او نکند مگر باینکه در ضمن رقعه استدعای قدوم او نماید یا یکی از خواص خود را بطلب او فرستد یا بالجمله نوعی از اکرام درباره او بفعل آرد این امور مذکوره را بالنظر بزید ازین حیثیت که مکلف باجابتست لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرض متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را و داند که بدون مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد و فعل لطف هر آینه مقدور عمرو باشد و نکند لا محاله مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از عاقل قبیح بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب اصلح باید دانست که مراد از اصلح بهر چیز آنست که با وجود اصلحیت نظر بآن چیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی نیست در وجوبش از خدا تعالی بنابر آنکه از لوازم بودن نظام کل است بر اتم وجوه ممکنه که دانسته شد سابقا بیان وجوب وی و چون ثابت شد وجوب منه ثابت شود وجوب علیه نیز چه ترک ایجاد شیء بر تقدیر ایجاد بر اتم وجوه ممکنه با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت قبیحست عقلا و چون این مسئله باین تقریر دانسته شود فاذرشون بر دفع هر شبهه که از مخالفان بنابر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل آنرا و امثال آنرا حواله بعهده رساله سرمایه ایمان است که در اثنای تصنیف نسخه نوشته شد فصل پنجم از باب اول از مقاله سیم در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی

حسن

حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از وست بعینه حکم اوست بصحت آن احکام و حسن آنها و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف بمواظبت باشد بعبادات شرعیه از صلوة و صیام و سایر طاعات لا محاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق و استعمال عدل و اجتناب از جور و ظلم و امثال آنها و دورتر شود بلا شبهه از مخالفت آنها پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطف واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدا تعالی واجب باشد و گرنه اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم آنها عقل است و شهوت که یکی مستعد معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است و دیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن و معاداة و منافاة میان این دو قوه در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و بعضی از تدبیر مملکت رد طایفه دویم از قوی از معادات باعانت و امداد قوت عقلی بدون آنکه حزبی در عرض اصحاب طایفه که حفظ نظام بدن است منصور شود و اقل مراتب اعانت آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و وی را از غرض اصلی خود باز ندارند و باهمال این تدبیر برگردد طایفه اول باعانت و خدمت طائفه دویم بجنس که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقیه اوست و غرض از قوت شهوت که موجب حفظ تعلق است نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلق میسر شود تحصیل استحقاق مذکور و کیفیت تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل با حد طرفی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بعضی قوت عقلیت و دیگری مؤدی بفوت غرض مطلوب از خلق که آنهم نیز منجر شود بفوت غرض قوت عقلی و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول بلکه بر وجه کمال میسور هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بران است متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسان است بکمال حقیقی و نقض غرض قبیح پس تکلیف لا محاله واجب باشد باب دویم از مقاله سیم در نبوت است و مشتمل است بر چند فصل فصل اول در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق ع بآن طریقه اثبات نبوت فرموده رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجت از کتاب کافی روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبدالله ع که انه قال للزندیق الذی سأله من این اثبت الانبیاء و الرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا و عن جمیع ما خلق و کان ذلک الصانع حکیما متعالیا

وجوب لطف و وجوب اصلح

مبحث نبوت

لم یجز لهن ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه ثبت لهن له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه
وعباده ویدلونهم علی مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه
والمعبرون عنه جل وعز وهم الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مودبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم
لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم مویدین من عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان مما اتت به الرسل والانبیاء
من الدلایل والبراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته وجواز عدالته بیان این حدیث شریف
بنوعی که افاده مقصود بجهت فارسی زبانان تواند کرد آنست که زندیق از آن حضرت از اثبات نبوت پرسید آنحضرت
فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانع حکیم مر مخلوقات را که منزه است از مشاهده و مکالمه خلق مر او را پس
ثابت شد که او را رسولان باشد بسوی خلق که تعبیر کنند از او بخلق اوامر و نواهی او را بنا بر آنکه او حکیم است و لایق نیست
که خلق را ضایع و مهمل گذاشته اوامر و نواهی که مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از او صادر نگردد و لیکن رسولان
الرجه ناچار از خلقند لیکن برگزیده کاملند از خلق که مشارکت با خلق جز بخلقت و ترکیب ندارند و پرورش داده
یافتگانند بحکمت نزد خدا بسبب واسطه بودن ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس ظهور و ثبوت ذلک فی کل دهر و زمان
و این اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود ایشان نباشد و بلکه واجب است بودن ائمه مانند
انبیا در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب و خلقت و بالجمله واجب است بودن پیغمبر
یا امامی در هر زمان تا حجت خدا بر خلق باشد بر خلق و با او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مقالتش و جواز عدالتش
و پوشیده نیست که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصه افکار و انظار حکمای سابقین و علمای
لاحقین بلکه اشاره است بتحقیقی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بآن نرسیده و اگر فلاسفه اقدمین را استماع
این کلام مقدس ممکن شده هر آینه اقرار می‌نمودند بمعجز بودن این کلام قدسی نظام که جان تشنه را داده قیمت
آب و ما طرف سایر علما از متکلمین و حکما را در فصول آینده ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر
جمیع کمن طرق مع اختلاف ماخذها و تباین مشارب اهلها دارد. **فصل دوم از باب دوم از مقاله سیم**
در وجوب بعثت انبیا بطریقه متکلمین بدانکه اشاره رفت که اثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریقه این
منحصر است در سمع و تصدیق نبوت ممکن نیست بدون معجزه لهذا کار بر ایشان باثبات مشکل شده چه بطریقه ایشان لازم
آید الزام انبیا بنا بر آنکه چون قایل بحکم عقل نیستند هیچ چیز را عقلا واجب نمی‌دانند پس نظر در معجزه واجب نشود
مگر از راه سمع و شرع که موقوف بنبوت است ثابت نشود مگر از نظر در معجزه پس اینجا نوبت رسد که امتناع کند از نظر
در معجزه

درباره وجوب بعثت انبیاء

در معجزه و گوید تا نظر بر من واجب نشود نظر نکنم و واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوت تو پس نبی را طریقی نباشد
باثبات نبوت خود و ملزم گردد اما معتزله چون نظر را واجب عقلی دانند بنا بر آنکه دفع خوف از نفس بالقدرة واجب
باشد عقلا و اهمال نظر در معجزه موجب خوف است لامحاله بنا بر آنکه قول مدعی معجزه محتمل الصدق است و بر تقدیر صدق
و عدم اتباع ضرر آید پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر در معجزه
کافی باشد بجهت ثبوت نبوت شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف باحتمال صدق است
چنانکه اشاره شد بآن و احتمال صدق گاهی محقق شود که اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع بامکان عام پس لابد
اول از اثبات صحت نبوت و حسن و ضرورت بعثت انبیا و دلیل بر این آنست که نبوت مشتمل است بر فواید بسیار
مانند تقویت عقل در احکامی که مستقل است بادراک آن و دلالتش باحکامی که مستقل نیست بادراک آن و تنبیه عقل
از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی و تهیه سعادت جاودانی چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد
ناس بمضار و منافع ادویه و اغذیه که ناچار است انسان را از استعمال آنها و راهی نیست عقل را بمعرفت آن بغیر
از تجربه مستدعی زمانی است که در آن زمان خالی از استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود و حتی آنکه
اصل تجربه بسا گاه مودی بهلاکت گردد و غیر آن من الفواید التی لاتحصی و شکی نیست در امکان وجود چنین شخص
فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کائنات است باشد و اهمال
مودی بهلاکت نوع شود و نقض غرض لازم آید پس بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب باشد و ایضا ثابت
شد وجوب تکلیف و شکی نیست که هر شخص قابل تلقی وحی الهی و تحمل اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لابد است
از وجود شخصی که ممتاز باشد بصفات و امور مذکوره و ذو جهاتی باشد تا بجهتی تلقی وحی الهی کند و بجهتی دیگر
تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید **فصل سیم از باب دوم از مقاله سیم** در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت
انبیا خلاصه کلام حکما در این مقام آنست که هر فردی از افراد انسان در وجود خود بنحوی که منتظم شود امر
معاش و معاد باشد بصلاح معاد محتاج است بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور
محتاج الیها من الماکل والملبس وسایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیطبخ هذا مثلا لذاک و یخبز ذاک لهذا و هذا
یحوک الآخر والآخر یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوف است باجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با
یکدیگر و تمدن عبارت از آن اجتماع و مدینه عبارت از آن مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع
و شکی نیست که معامله محتاج است بعدل و عدل محتاج است بشرع و قانونی که سیاست مدینه عبارت از آن است

در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیاء

در ذکر طریقه صوفیه در اثبات نبوت

وسنت و قانونی محتاج است بدان و عمل بر او صواب کرد اذ لا یکون لهم ترک الناس و آراهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ماله
عدلا و ما علیه ظلما و لابد است بودن واضع بحیثی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن و قوانین تواند نمود پس
واجبست بودن او از افراد انسان و واجب است که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات و آیات بینات تا موجب
امتثال او شود و باعث انقیاد مردم گردد و بعبارت ازین انسانست و شیخ در شفا گفته والحاجة الی هذا
الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص
من القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح
لان یسن و یعدل ممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه **فصل چهارم از باب دوم**
از مقاله سوم در ذکر طریقه صوفیه در اثبات نبوت غایت وجود انسان سیر و سلوکست بسوی خدای تعالی و مراتب سیر
سالک چهار است اول سیر من الخلق الی الله بنفی ما سوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمه کتاب اشاره بآن
شده و منتهای او ذات احدیت مطلقه بی ملاحظه تعینات و شئون و اعتبارات مرتبه دوم سیر فی الله و منتهای او ذات
احدیت با اعتبار تعینی از تعینات صفات و تطور از تجلی صفتی بتجلی صفتی دیگر الی آخر التعینات الصفاتیة
مرتبه سوم سیر مع الله و منتهای او هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعینٌ امکانی و ماهیة
اعتباریة الا و تحدث فیه الهویة المطلقة حقیقة متاصلة و الماهیة الامکانیة اعتباریة محضة مرتبه چهارم سیر
من الله الی الخلق و آن بازگشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بجهة ادای اوامر و نواهی الهیه
و قوانین و سنن ناموسیه بجهة هدایت لب تشنگان بادیه امکانی بسرچشمه حیات جاودانی و رد نمودن بر اکثر
وادی کثرت اعتباریه بجمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیا و ارسال رسل بود
ازین بیشت و شک نیست که این اسفار اربعه مترتبست بعضی بر بعضی و مراد ازین مسافر جنابی تا سالار
قافله سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد و سالار دین مسافر بایده توفیق است که رفیق هر
سالکی نباشد بر عدم مناسبت نتواند شد پوشیده نماند که اشتمال طریقه مذکوره از ابی عبدالله ع بر طریقه حکما
و متکلمین بغایت ظاهرست و اما اشتمال بر طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست و لکن بیش اشاره تواند بود
بسفر دوم و سوم که فی الله و مع است و اینجا که موقوف بسفر اول که الی الله است و لفظ بعوثی که مذکورست
قبل ازین کلام بلکه لفظ رسول بلکه نبی رسالت و نبوت منوطست بسفر چهارم کما لا یخفی **فصل پنجم از باب**
دوم از مقاله سوم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القاء وحی الهی
بوی

در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی

بسوی نبی بطریقه حکما بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قابلیت بقبول تشریف
نبوت سرافراز تواند شد و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله و لها ان یعلم جمیع المعلومات ما او اکثرها من الله و لها ان
یطیعه مادة الکائنات باذن الله بیانش آنست که نفس ناطقه را دو قوتست قوت ادراک و قوت تحریک و ادراک
بر دو گونه است ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای سه گانه چه کمال قوت ادراک
عقلی آنست که هر تعقلی که ممکن شود دیگری را بتعلم و نظر در ازمنه متطاوله حاصل باشد او را با سرع حصول در اقصر
ازمنه بقوت حدسی بدون تعلم و کمال قوت ادراک جزئی سیما قوت متخیله آنست که با آلة بغایت قوی باشد
در نهایت انقیاد و اطاعت باشد مر قوت عقلیه را بحیثی که انتقاشی دارند مر نفس بصور معقولات و اتصالی در
بعقل فعالی که مفیض علوم و کمالاتست باذن الله و جبرئیل عبارت از اوست قوت متخیله منجذب شود بسوی قوت
عقلیه بحیثی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوت متخیله
بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات قوت عقلیه را اگر ذوات مجرده باشد بصورت شخصی
از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بها و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد بصور
الفاظ مفرده محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت و چون منطبع دارند مر متخیله بصور
مذکوره در کمال قوت و ظهور [illegible] ادا کند آن صور را بحس مشترک بحیثی که صورت ذوات مدرک بحس بصر و صور
الفاظ مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال فصاحت
القا میکند و چون افاضه عقل فعال علوم و احکام باذن خداست پس شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا و الفاظ
مسموعه کلامی باشد از جانب خدا و چنانکه در بدایت اول شخص مادی در خارج دیده شود و بعد از آن متخیل شود
و بعد از آن معقول گردد در مجردات ذات مجرد اول معقول شود و بعد از آن متخیل و بعد از آن محسوس و چنانکه
مادی بعد از معقول شدن اعنی صورت معقوله قایم بذات خود نتواند بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله کذلک
ذات مجرد بعد از محسوس شدن قایم بذات خود نباشد بلکه قایم باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارت از عقل
فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلبست نازل شود و بعد از آن بخیال نبی و بعد از آن بحس
در آید و همچنین کلام الهی را اول دل نبی بشنود و بعد از آن بحس در آید و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد
و کلام مخلوقات را اول گوش بشنود و بعد از آن الفاظ مسموعه بحس در آید و بعد از آن معانی بدل فهمیده
شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه در بیان [illegible] کمال اعنی کمال قوت تعقل و کمال قوت تخیل متحقق شد بیان

در غایت مراتب انسان که مرتبهٔ نبوت باشد

دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله بی واسطهٔ بشری و هم دیدن ملائکة الله و شنیدن کلام الله و بی بنده نماند که کلام و یعرّون عنه در حدیث مذکور از ابی عبد الله ؑ اشاره تواند بود بطریقهٔ حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام آلهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایات کردن متخیلهٔ انبیا مر علوم و احکام فایضه من عند الله را بالفاظ مسموعه مراد از تعبیر عند الله تواند بود و اما کمال قوت تحریکیه آن است که نفس ناطقه در قوت فعل و تاثیر تا بحدی رسد که هرچه تصور کند در صورتی که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج موجود شود و این مرتبه کاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بعالم کائنات چون نسبت او باشد بعالم بدن خود و چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا ابتغی نهایت ظهور نفس مذکوره در هر بدنی بلکه در هر عالم بمجرد تصور و تعلق اراده تاثیر تواند نمود و چنان این نسبت متحقق گردد و مطیع او شود هر آینه مادهٔ کائنات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد در و بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد و چون این مرتبه که کمال قوت تحریکیه است حاصل شود خاصیت سیوم نیز از خواص ثلثهٔ مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت وحی الآلهی حاصل آید و تفاوت انبیا در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص فصل ششم از باب دوم از مقالهٔ سیم در بیان آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبهٔ نبوت است بدانکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت نیست و دلیل بر این آن است که استکمال انسان چنانکه دانسته شد بحسب دو قوت است نظری و عملی و هر کدام منشعب شود بقوای متعدده و رئیسی قوای نظریه قوت عقلیت و سایر قوای ادراکیه همه خادم او و رئیسی قوای عملیه قوت فاعلیت و سایر قوای عملیه خدم و عملهٔ او کمال قوت عقلی در دو چیز است یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات اولا بالعقل بسیما بلا تعلیم بشری و دیگر تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند و کمال قوت فاعلی نیز در دو چیز است یکی قوت تاثیر هر مرتبه که تاثیر شی محتاج بآلات و اسباب طبیعیه نمانند و دوم انقهار و اطاعت سایر قوای عملیه مراد و لایق کمال قوت نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوط است بخاصیت ثالثه و از قوت تاثیر حاصل شود مراد و لایق کمال او بحسب جزو دوم نیز که انقهار سایر قوی است چه شدت و قوت تاثیر موجب قهر سایر قوی باشد لا محاله پس غایت کمال مر انسان را بحسب کلا قوتیه النظریة والعملیة منوط بخواص ثلثهٔ مذکوره باشد که مرتبهٔ نبوت مشتمل است بر آن پس غایت کمال انسان مرتبهٔ نبوت باشد قال الشیخ فی اشفا انه النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صور الکل

در بیان مرتبهٔ خاتمیت

والنظام المعقول فی الکل والخیر الفائض فی الکل ثم قال وافضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا بها الاخلاق التی تکون فضائل عملیة وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذی فی قواه النفسانیة خصائص ثلث ذکرناها ثم قال ورؤس هذه الفضائل عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة وهی خارجة عن الفضیلة النظریة ومن اجتمعت له معها الحکمة النظریة فقد سعد ومن فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد ان یصیر ربا انسانیا وکاد ان تحل عبادته بعد الله وان تفوض الیه امور عباد الله وهو سلطان العالم الارض و خلیفة الله فیه فصل هفتم از باب دوم از مقالهٔ سیم در بیان مرتبهٔ خاتمیت دانستی که اقصی مراتب کمالات انسانی مرتبهٔ نبوت است و مرتبهٔ نبوت نیز مشتمل است بر مراتب متفاوته و ادنی مراتب این مرتبه آن است که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه‌ای که مشتمل بر اقوی مراتب خصائص مذکوره باشد که اقوی از آن در حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر از آن مرتبه مرتبه‌ای ممکن نتواند بود و آن مرتبهٔ عقل اول است که معلول و صادر اول است از واجب تعالی و بالاتر از آن نیست مگر مرتبهٔ وجود واجب و لیکن مرتبه اعلی مرتبه‌ای که بالاتر از آن در مراتب وجود امکانی نبود مرتبهٔ وجود خاتم الانبیا است که چون نبوت بآن مرتبه رسد ختم شود پس مرتبهٔ معلول اول در سلسلهٔ بدو و مرتبهٔ خاتم الانبیا است در سلسلهٔ عود متوازی هم باشند و قوس نزول و قوس صعود را که سر بسر کذارند دایره وجود بآن تمام شود و بیان کیفیت این دائره آن است که موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی معلول اول لا محاله اشرف موجودات امکانی باشد که اگر اشرف از و ممکن بود و واجب بود که اول او صادر شدی و بعد از معلول اول مرتبهٔ وجود نازل شود بنابر حصول وسائط و بقلّت و کثرت وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبه‌ای که نازلتر از و موجود بالفعل نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از آن نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد از آن طبایع علی اختلافها و بعد از آن جسم مطلق علی تفاوته و نازلتر از جسم مطلق موجودی بالفعل نتواند بود چه هیولی اگرچه نازلتر از جسم مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل و نازلترین انواع جسم مطلق جسم عنصری است و باینجا منتهی شود سلسلهٔ وجود بدوی و در تنازل و ابتدا کند سلسلهٔ وجودی عودی در تصاعد و بسایط عنصری چون ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی گردند وجود مرکب لا محاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند اول مراتب در شرف وجود مرکب معدنیت و بعد از آن نباتی و بعد از آن حیوانی و بعد از آن انسانی و مراتب انسان مختلف باشد و اشرف مراتب مرتبهٔ نبوت است و مراتب نبوت نیز متفاوت است و اشرف از همه مرتبهٔ خاتم الانبیا است و ترتیب تنازل سلسله

بود باشد و ترتیب نقصان سلسلهٔ عود و همچنانکه در سلسلهٔ بدو ما بین سلسلهٔ بدو و واجب الوجود مرتبه متصور نیست واجب است
که در سلسلهٔ عود نیز ما بین آخر سلسله و ما بین واجب الوجود مرتبه متصور نباشد تا همچنانکه وجود از او آمده باو عاید شود
و مبدا و معاد حقیقی هر دو واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یک جانب بواجب الوجود بهم متصل باشند و در
جانب دیگر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبهٔ وجود با واجب الوجود چه هیولی قوت محضست و واجب الوجود
فعلیت محض و چون این دو سلسله در دو سر بهم متصل باشند شبیه هر یک از آن دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد
چه دو خط مستقیم باهم در هر دو سر لازم نیست که دائره بهم رسد بلکه گاه دائره بهم رسد و گاه شکلی دیگر اما چون شکل
دائره اتم اشکال است و ترتیب نظام اکمل در سلسلهٔ بدو و عود اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدائره مناسب باشد پس
بوجود خاتم الانبیا دائره وجود تمام شود و مبدا و معاد اضافی بهم متصل و مبدا و معاد حقیقی بهم متحد شوند
پس مرتبهٔ وجود خاتم الانبیا بازای مرتبه وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله و حدیث لی مع الله وقت
لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات واقعه در سلسلهٔ عود ~~بمراتب موجودات~~
~~واقعه در سلسلهٔ عود~~ بمراتب موجودات واقعه در سلسلهٔ بدو در شرف مساوی هم باشند هر کدام بوجهی چه سلسله
ثانیه اگرچه معلول اند لیکن متقارب و متوجهند بمبدء اول و اما در فضل مراتب انبیا که واقعند در سلسلهٔ عود بر
افضلیت از عقول و ملائکه که واقعند در سلسلهٔ بدو بنابر وجود قوه مضاده و مدخلیت کسب و سعی در انبیا و عدم
آن در ملائکه و عقول مجرده فصل هشتم از باب دوم از مقاله سیم در کیفیت دعوت نبی شیخ در شفا بعد از اثبات
وجوب وجود انسانی متصف بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان اذا وجد یجب ان یسن للناس فی امورهم سننا
باذن الله و امره و وحیه و انزال الروح القدس علیه و یکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعا
واحدا قادرا و انه عالم بالسر و العلانیه و لا ینبغی لنبی ان یشغلهم بشیء من معرفته الله فوق معرفته انه واحد حق لا شبیه له
که اگر از این در گذرانند و تکلیف کنند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجب را بلکه واجب الوجود مشار
الیه نیست و مکانی نیست و منقسم و لا خارج العالم و لا داخله و امثال اینها از مسایل تجرید و تنزیه که ادق و
الطف علوم حکمیه و او فهم فیها لا مخلص عنه الا ان کان المعان و الموفق الذی یشذ وجوده چه ممکن نیست مردم را تصور
امور مذکوره علی وجهها مگر بکد و تعب عظیم و انما یمکن القلیل منهم ان یتصور و احقیقه هذا التوحید و التنزیه
پس اگر عامه مکلف شوند بچنین امور هر آینه مبادرت بتکذیب و جدال چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات
و مقاباتی که بصدهم عن اعمالهم المدنیه و ربما اوقعهم فی اراء مخالفة اصلاح المدنیه و لن ینجر الا که چنین
نماید

که چنین نماید بمردم که حقیقتی هست بغیر از این دین ظاهر در نزد وی که پنهان میدارد و آن حقیقت را از عامه ایشان بلکه واجب است
که رخصت برسیدن حقیقت امور مذکوره ندهد و لکن یعرفهم جلال الله و عظمته برموز و امثله من الاشیاء التی هی عندهم
جلیله عظیمه و لا بأس لو یشتمل خطابه علی امور و اشارات تستدعی المستعدین بالجبلة للنظر الی البحث الحکمی یعنی باک
نیست بلکه واجب است که کلام پیغمبر مشتمل باشد برموز و اشاراتی که داعی شود بر جماعتی از خواص امت را که مستعد
نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق و استدارکیه و واجب است که بشناسانند وجوب اطاعت امر
الهی را و اینکه مهیا و آماده کرده است خدای تعالی برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب
تلقی جمهور شود مر شریعت منزله را بقبول السمع و الطاعة و تقرب للسعادة و الشقاوة امثالا لاما یفهمونه و یتصورونه
و اما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا و هو ان ذلک شیء لا عین رأته و لا اذن سمعته و ان هناک من اللذة ما هو ملک
عظیم و من الالم ما هو عذاب مقیم فصل نهم از باب دوم از مقاله سیم در سر وجوب عبادات و منافعها فی الدنیا و الاخرة
علی ما قاله الحکما و نیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله فی کل وقت فان المادة التی
یقبل کمال مثله یقع فی قلیل من الامزجه پس واجب است در حکمت الهی تدبیری بجهت بقای سنت و شریعت و کلیه درین
تدبیر استمرار مردم است بر معرفت مبدا و معاد و منع وقوع نسیان از این معرفت پس واجب است ایجاب افعال و اعمال
که تکرار آنها در ازمنه متقاربه موجب بقای تذکر شود پس واجب است که آن اعمال مقرون باشد بذکر الله و المعاد
و آن الفاظی باشد که بزبان گویند و نیاتی که در دل گذرانند و واجب است شناسانیدن مر مردم را که آن هذه الافعال
ما یقرب الی الله تعالی و یستوجب بها الجزاء الکریم و ان یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة و هذه هی العبادات
المفروضة علی الناس مثل الصلوة و الصیام و الحج و الجهاد و فائده جهاد تقویت دین و بسطت بلاد است مع فواید اخری
و فائده حج آنست که هر گاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح و اوقع است برای عبادت خدای تعالی و آن موضعی است
خاصه خدای تعالی و بنای است مخصوص بود و مهاجرت و مسافرت بسوی آن موضع مهاجرت است بسوی خدای تعالی هر آینه از این
معانی و نیات اثری عظیم در نفس بهم رسد و بمنزله آن باشد که نفس از بدن مهاجرت و قطع علاقه بدن شود و متوجه
عالم حقیقی خود و عالم الهی گردد و صیام اگرچه امری است عدمی اما تحریک عظیم کند مر نفس را و صلوة خود افضل عبادات است
چه افضل عبادات عباد نیست که فرض کنند مباشر آن خود را که آن عبادت می طلبد خدای تعالی میکند و مناجات او مر
نماید و فرض کند خود را که در پیش خدای تعالی ایستاده است و حاضر شده نزد او پس باید در پیش خدای تعالی مراعات
کند آنچه در پیش ملوک عبادت بمراعات مثل آن جاری شده از خضوع و خشوع و غض بصر و قبض اطراف و ترک

التفات و اضطراب و بهذه هی الصلوة پس باید که واجب کند بر مصلی احوالی که بآن مستعد توجه بصلوة شود مثل آنچه احوالی که وقت ملاقات ملوک جاری شده عادت برعایت آنچه من الطهارة و التنظیف و لبس فی کل وقت من اوقات العبادة
آدابا و رسوما محفوظة و انتفاع ازین عبادات بر دو گونه است احدهما رسوخ ذکر الله و المعاد فی انفسهم فیدوم لهم التثبت
بالسنن و الشرائع بسبب ذلک و این منفعتی است که معظم آن راجع است بنظام امور معاش و قسم دویم از انتفاع تنزیه
نفس است بسبب ارتیاض باین عبادات از کتاب بهایت بدنیه که مضاد اسباب سعادت است و این منفعت راجع است بصلاح
معاد و بهذا التنزیه یحصل اخلاق و ملکات مکتسبه فمن شانها ان تصرف النفس عن البدن فتدیم تذکرها للمعاد الذی
لها فاذا کانت کثرة الرجوع الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنیة و تعرض هذه الافعال علی النفس ذکر الله و الملائکة و عالم
السعادات شاءت ام ابت فیتقرر لذلک فیها هیئة الانزعاج عن البدن و هیئات البدن فاذا زجرت علیها افعال بدنیة
لم تاثر فیها هیئة و ملکة تاثیرها لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه و لذلک قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات
فاذا دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملکة الالتفات الی جهة الحق و الاعراض عن الباطل و صار شدید الاستعداد للتخلص
الی السعادة بعد المفارقة البدنیة بالجملة آنچه است که مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت سنن و آداب شرعیه موجب
صرف نفس است از بدن و لذات بدن که هر آینه زایل فانی مشوب بمکاره شدیده و مصایب عظیمه است و بعالم الهی و فضائل
تجرد حقیقی و مطالعه انوار مجرده و مشاهده ذوات نورانیه و چون این معنی راسخ شود و ملکه گردد التذاذ نفس آنکه
بمرتبه رسد که اعدی عدو در خدا مرید داند که موجب انصراف او از کنه عالم باطنی و توجه او بعالم فانی باشد و توجه
بامور بدنی و دنیا هر چند باشد هر دو بابا شد بغایت مکروه وی شود و محبوب ترین امور در نظر او خلاص ازین بدن
و علایق باشد و از ینجاست که جناب مقدس مرتضوی علیه السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنة بر زبان مبارک جاری گردانید
که فزت برب الکعبة و از بعض نقل شده که هنگام انحلال مشکلات علمی میگفته این ابناء الملوک من هذه اللذة یعنی کجایند
شاهزادگان عالم که این لذت دریابند و لذت ملک و سلطنت فراموش کنند چه هر گاه مسئله علمی بمنزله ذره زینت
بعالم ملکوت و ورود شبهه بمنزله پرده است که روزن بآن گرفته شود و رفع شبهه و حل عقده بمثابه برداشتن پرده است
و منکشف شدن عالم نور و آنچه لذتیست که هیچ لذتی بآن نرسد و اما بیان استشهاد بآیه کریمه ان الحسنات یذهبن السیئات
آنست که فعل حسنه هر گاه ملکه شود و اثر در نفس رسوخ یابد و نفس بوجود آن ملکه نورانی شود بسبب نورانیت
قبول ظلمت سیئه نکند و اراده آن از و صادر نگردد و داعیه ذنب بهم نرسد و موجب تقرب و اجتناب
از سیئات گردد و منع از ارتکاب سیئات بهمان باشد و مؤید این است آنچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله مروی شده در باب
صلوات

در وجوب عصمت

صلوات خمسه یومیه که هر شبانروز پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان بجا آورد هر آینه در نفس او هیچ گناه
نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهری از آب صافی که بر در خانه جاری باشد فرو برود و سر و تن بشوید هر آینه هیچ
وسخ در بدن وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل آن معتقد نباشد ببودن او بامر از جانب خدا البته
چنین موجب شوند که خدا و اعراض از غیر خدا است هر آینه سزاوار است که فایز گرداند ایشان بحظ عظیم از جهت تزکیه نفس
فلیکن من یعلم ان البشر من عند الله و انه رسول الله و واجب فی الحکمة الالهیة ارساله و ان جمیع ما سنه فانما هو ما وجب عند الله
ان یسنه و ان ما سنه من عند الله تم **فصل دهم از باب دویم از مقاله سیم** در وجوب عصمت انبیا بدانکه بطریقه حکما
بنبوت این مطلب در کمال ظهور است چه بنابر کشف خاصیت ثالثه جمیع قوای نفسانیه مطیع و منقاد عقلند و عقل من حیث
هو عقلی ممتنع است که اراده معصیت و فعل قبیح از او صادر گردد و مراد از عصمت غریزه ایست که با وجود آن داعی بر
معصیت صادر نتواند شد با قدرت بران و این غریزه عبارتست از قوت عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود
و اما بطریقه متکلمین دلیل بر این مطلب آنست که شک نیست که عصمت انبیا لطف است نظر بمکلفین چه هر گاه عصمت
انبیا واجب باشد و وثوق تمام با فعال و اقوال او حاصل شود و مکلف بسبب این معنی با انقیاد او نزدیک و از مخالفت
او بعید شود و لطف هر آینه واجب بود بر خدا تعالی پس عصمت واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد
اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت چه لا محاله لطف درین صورت اتم باشد
بلکه حقیقة لطف با این متحقق شود که موجب نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد **فصل یازدهم از باب
دویم از مقاله سیم** در کیفیت وقوع معجزات و اخبار بمغیبات اما معجزات خوارق عادات اینکه از مقوله فعل و تحریک و
تاثیر است منشأ آن خاصیت ثالثه است مذکوره چه هر گاه نسبت نفس نبوی بعالم کائنات بمرتبه باشد که هر چه
تصور کند در و حادث شود و در صورتی که اراده زوال آن کند از و زایل شود پس ابراء امراض و احداث صیحه
و افاضه بحر و امثال آنها بمجرد تصور نبی که هر آینه باذن خدا تعالی است متحقق شود و بجهة تسخیر سحن و تسخیر جرد و
استماع جابع و احضار غایب چنانکه در داستان عرش بلقیس واقع شده و چنانکه در مجیء شجره و انطاق صامت
چنانکه در حیات جذع و تسبیح حصاة لا غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند بود که تاثیر و تصرف در نظر
بمتخیله حاضران متحقق شود و اثر زبان لا حالی که مختصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صوت که اثر زبان
قال است بپذیرد پس حال مفارقت نبی از اسطوانه را نشنوند و بمعنی دلالت عقلیه مخلوقات بر آنکه حصاة نیز از
آنهاست بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح استماع کنند پس خرق عادت و صد در اینجا نظر باستماع تسبیح عقلی

در کیفیت وقوع معجزات

وجنبی حالی باشد مرحاضرا از آنکه نظر بعد و رحیبی و تسبیح از جمیع وحصاة و تجلی در احضار غایب تواند بود که اعجاز
نظر بنا دیده صورت سریر بنحوی که واقع بود در حس مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهده شود از اعظم معجزات فعلیه
احیای موتی است و لکن تواند بود که بتصرف در مادهٔ بدن میت باشد دفعة بنوعی که قابل تعلق روح شود و تواند بود
که بتصرف در متخیله و حس مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهده کرده و دیگر از آنجمله شق قمر
و خرق افلاکست و لکن بتصرف در حس مشترک اولیست اگرچه وقوع آن در خارج نیز ممکن است چه خرق افلاک بغیر
محدد جهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادیست و باین معنی صحیح شود معراج جسمانی نیز چه فقط معراج مستلزم خرق محدد
جهات نیست و انفعالی که مخصوص مادهٔ کائنات است انفعالی تجددیست که از راه اسباب عالیه و امور طبیعیه باشد
نه بمعنی مطلق قبول و اما اخبار بمغیبات و سایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیت اولیست که مناط اتصال
بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات مرتسمست در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور مطلع
شود نفس نبی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و این که گفتیم در حالت یقظه است و در حالت منام سایر ناس را
نیز در اکثر احوال این معنی رو دهد و گاه محتاج بتعبیر نباشد و این در وقت صحت محاکات متخیله باشد و گاه
انفعال او در نفس ناطقه او گاه باشد محتاج بتعبیر و این در وقت نقص متخیله باشد و گاه انفعال او در نفس و قوت او
بفعل و تخیل و ترکیب فصل دوازدهم از باب دوم از مقاله سیم در معرفت نبی و در کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی
نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوت مرحکما و عقلای ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل
قوت نظری کرده باشند و عارف بمبدا اول و مبادی اول و توالی شده و صحت نبوت و وجوب وجود نبی دانسته
درکمال سهولتست چه معرفت خواص نفس مرایشان را بغایت آسان شود و تأمل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب
دعوت و تتبع بلیات و اغراض وی نیز امداد این معنی نموده مفید حصول جزم بصدق صادق و کذب کاذب باشد
شود اما بر جمهور عامة الناس این امر بغایت دشوار باشد و محتاج شوند لا محاله بنظر و تأمل در معجزات و اجابت
نظر در معجزه نیز محتاج باشد بعقل تمام و تمیز لا کلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد باشد ایشانرا تحت تقلید
عقلای خود تا بتدریج نور تصدیق تقلیدی در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیه موروث ایمان اجمالی گردد
و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلم اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره
از معدن نبوت ایمان ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق یقینی تفصیلی رسد والا اگر قاصر از اعمال نظر و قبول تعلم
اکتفا بایمان اجمالی خود نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بآن وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی
الٰهی

در معرفت نبی

در اثبات نبوت پیغمبر ما

الٰهی را قدوه سازند و تابع باشند دستی نیز مطمح نظر دانند تا مؤدی باصلاح معاش و نجات معاد گردد و باشد که معجزه
نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین و مشعبدین و کهنه و مانند آنها و تمیز آن بمفارقت دعوت نبی حق و دعوت
نبی باطل توان کرد لیکن موقوفست بعقلی که تمیز میان حق و باطل تواند کرد و بالاخره محتاج بتقلید علما شوند فصل
سیزدهم از باب دوم از مقاله سیم در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد بن عبدالله ص بدانکه نبوت نبی شخصی از اشخاص کسیرا
که در زمان آن نبی باشد و مشاهده آثار و احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و شعوری باشد محتاج بمشاهده
معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخص معین بعد از انقضای زمان نبی منحصرست در طریق تواتر اخبار و اگر ادعای شخص معینی
مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوی خود و ابلغ اعلی علم با دعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما متحقق است
بر ما از راه تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود بلدان نائیه چون مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک
جمشید و رزم رستم و معجزات پیغمبر ما بر دو گونه است یکی ظاهر بالعیان و لکن قرآن مجید است که متواترست نبوت آن از آنحضرت
و تحدی بآن یعنی در معرض معارضه آن در آوردن مر بلغای عرب بود و معجز بودن آن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن
اوست در اقصی مراتب بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی الفنون
الادبیه و عجز ایشان اعنی بلغای مشرکین عرب از معارضه قرآن و اتیان بما یدانیه فضلا عما یماثله و به معلومست از اینکه
اگر واقع شدی هر آینه بما رسیدی چه دواعی بر نقل امثال اینها امور متوفرست بحیثیتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل شود
بعدم آن پس معلومست که عجز از معارضه قرآن بنابر آنست که اتیان بمثل آن کلام در بلاغت بیرونست از طاقت
بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب بمرتبه نبود که در زمان مشرکین قریش بود هرگاه ایشانرا قدرت معارضه
نبوده باشد معلوم شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشریست و علما گفته اند که معجزه هر پیغمبری از جنس کمالی و فضیلتی
بوده که در زمان آن پیغمبر درجه کمال داشته چنانکه در زمان موسی چون ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده
بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی و منقلب شدن عصا بصورت حیه و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات
سحر ساحران را شبیه بود بسحر ساحران که ریسمانها و چوبها را چنان در نظر عوام نموده بودند که حیات و افاعی بجلوه
که نزدیک بود که موجب خوف موسی ع نیز شود و چون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند و دانستند
که عمل موسی ع اگرچه شبیه بسحرست اما نه سحرست بلکه کار ربیست الهی و خارج از طاقت بشری لهذا همه بسجده افتاده
ایمان آوردند و در زمان عیسی ع که احیاء موتی و ابراء اکمه و ابرص از آن جنس بود و کاملان در طب دانستند
که از طب ازاله مرض و اعادهٔ صحت ممکنست نه ازاله که دعوی و اعادهٔ حیوة و بقا و تجلی غالب در زمان داود ع

علم موسیقی بود لهذا معجزه در تلاوت زبور بود بآهنگی که از استماع آن وحوش و طیور مدهوش و معطل می‌ایستادند پس چون غالب
در وقت بعثت پیغمبر ما علیه و علی جمیع الانبیاء سلام قبیله فصاحت و بلاغت بود و این فضیلت با قصی مدارج کمال لهذا اظهر معجزات
آن حضرت قرآن مجید است که مشتمل است از حقایق و دقایق این فضیلت بر مرتبه که انتهای کلام بشر بر آن مرتبه ممکن نیست و مشرکان
عرب این معنی را معاینه ساختند و بنابر شدت عداوت و غایت عناد ایمان نمی‌آوردند و از اعظم دلایل بر اینکه مشرکان قادر بر
معارضهٔ قرآن نبودند مضطرب شدن ایشان است بقتل و نهب و حرب و جدال و هلاک شدن صنادید ایشان طبقه در مقابله
و ظاهر است و معلوم بحدی که جای شبهه احتمال نیست این که اگر مقدور ایشان بودی الزام آن سرور بمعارضه قرآن هر آینه
اختیار آن می‌کردند و قرار هلاکت بخود نمی‌دادند و بمقابله بسیوف را ترجیح بر معارضه بحروف نمی‌نمودند پس ثابت شد
معجز بودن قرآن مجید و چون معلوم است بتواتر ادعای آنحضرت نبوت را و اتیان بمعجزهٔ قرآن و تحدی با آن پس ثابت باشد
نبوت آنحضرت و اما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع وقایع و امور و احوالیست که وقوع آن بالقدر خارق عادت است
مانند شق قمر و امثال آن و هر یک از آن وقایع و امور و احوال اگرچه منقول باخبار آحاد است لیکن قدر مشترک میان
آنها متواتر است و علم بمجموع آن حاصل چنانچه علم ما بشجاعت رستم و سخاوت حاتم که هر یک از وقایع رزم رستم و قصص
جود حاتم اگرچه منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک میان آنها بالغ بحد تواتر است و لهذا اصل شجاعت رستم و جود
حاتم معلوم است بر سبیل قطع و جزم اگرچه هر یک از آن حکایات احتمال کذب دارد و این نوع از متواترات
را متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتیست بوقوع و وجود امری از امور محسوسه که اجتماع از کثرت
ایشان و از تفرق ایشان و از کثرت و تفرق هر دو بحدی باشد که عقل تجویز اتفاق و مواضعهٔ ایشان در کذب نکند
و نزد محققین در تواتر عددی معین معتبر نیست چه گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاهی دیگر از عددی معین
بیشتر از آن حاصل نشود و گاهی دیگر از عددی کمتر از آن حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم قطعیست و در حصول
علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن مخبر به از جملهٔ محسوسات نه از جمله معانی و معقولات چنانکه جایز است
در معقولات حصول شبهه که اکثر مردم از رفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقادی از اعتقادات
موجب حصول علم برای سامعان نشود دوم بودن اهل تواتر در هر مرتبهٔ از مراتب نقل بصفت مذکوره یعنی بودن
بحدی که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند سیوم خلو ذهن سامعان از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی
معتقد نقیض باشد اعتقاد در آینه مانع باشد از حصول علم بمقابل آن پس در هر خبر متواتر که مجموع امور ثلثه
حاصل باشد لامحاله مفید علم قطعی باشد و خلافست در اینکه علم حاصل شده از تواتر ضروریست یا نظری و گروهی
از علما

ضبط
در بیان معجزات
باهرات آنحضرت

از علما برآنند که از قبیل [illegible] باشد و گمان من آنست که مطلق ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه میشود بنظر
بنابر خفای تحقق شرایط ثلثه مذکوره پس محتاج شود بتامل تا ظاهر شود تحقق آن امور معجزه و نظیر این باشد آنچه در بعضی
از ضروریات تصدیقیه گاه باشد که عقل را توقف لازم شود بنابر عدم حصول تصور طرفین چه جایز است بودن تصدیقی
ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل این احکام داخل احکام ضروریه باشند و بالجمله معجزات پیغمبر ما بغیر از قرآن مجید
بسیار است چنانکه بعضی از علما گفته‌اند که افزون از هزار است و ضابطه علی سبیل الاجمال آنست که معجزات آنحضرت یا حسی است
یا عقلی و معجزات حسیه بر سه نوع است اول امور خارجه از ذات مانند شق قمر و مجی شجر و تسلیم حجر و تسبیح حصاة و حنین جذع
و شکایت ناقه و شهادت شاة مشویه و ینبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب قبل
بعثته و انکسار ایوان کسری لیلة مولده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور نوع دوم الامور العارضة
لذاته مثل النور الذی کان ینتقل من آباء الی [illegible] و مثل ولادته مختونا واضعا احدی یدیه علی عینیه والاخری علی سوءته
و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک آنحضرت بود و مثل طول قامته عند الطویل و مساواته عند الوسیط و مثل رؤیته من
خلفه کما کان یری من قدامه نوع سیوم الامور المتعلقه بصفاته و آن اتصاف آنحضرت است بصفات حسنه و اخلاق جمیله
بحدی که شک نیست در خارق عادت بودن آن مانند اجتناب از کذب در تمام عمر و احتراز از اقدام بر فعل قبیح لیک بمرتبه
که احدی از اعادی آنحضرت با شدت عداوت و ظهور معاندت کذبی و قبیحی بآن سرور نسبت نتوانست داد و ادعای آن
نتوانست نمود و معلوم میشود که در اتصاف باین صفات بحدی بمرتبه بود که قابل تهمت بمقابل آن نبود و الا از شدت
اهتمام قریش در اختلاق عیبی و افترای کذبی نسبت بآن حضرت در غایت ظهور است و نیز در امانت بمرتبه بود که قبل از بعثت
در میان قریش ملقب بامین شده و دیگر آنکه هرگز کسی از آنحضرت با کثرت اعادی و شدت معاداة قریش قبل از هجرت
و عظمت حروب و شدت مقابله و عدد و عدت اعادی و قلت و ضعف اتباع بعد از هجرت و آن عظم الخوف مثل یوم الاحد
و یوم الاحزاب استشعار خوف و هراس و اضطراب و عجز نکرده است و این برهانیست واضح بر کمال قوت قلب و وثوق
بمواعید الله تعالی حیث قال تعالی والله یعصمک من الناس و قال تعالی حسبک الله و قال تعالی الا تنصروه فقد نصره الله و دیگر آنکه
کان عظیم الشفقة علی امته تا آنکه خطاب آمد که لعلک باخع نفسک و لا تذهب نفسک علیهم حسرات و لا تحزن علیهم و امثال
ذلک و معنی همه آنکه تو خود را خواهی کشت و نفس خود را در حسرت و اندوه هلاک خواهی کرد اگر ایشان ایمان نیاورند و قبول
آن نکنند و دیگر آنکه در کثرت سخاوت و قلت مبالات و عدم اعتنا با امور دنیا بمرتبه بود که معاتب شد بقوله تعالی و لا تبسطها
کل البسط و نیز قریش عرضوا علیه المال و الزوجة و الریاسة حتی یترک هذه الدعوی فلم یلتفت و باقی بود بر همین سیرت رضیه

و طریقه مرضیه من اول عمره الی آخره ومظاهر لیس الکذب المزور لا یمکنه ذلک و دیگر آنکه کان ع مع اهل الدنیا و التردد فی غایة الترفع و مع
الفقراء و المساکین فی غایة التواضع و همچنین سایر صفات کمالیه آنحضرت که در شهرت از آفتاب اظهر است و نیز در هریک
این صفات کمال در منزلت عظمی و مرتبه قصوی بوده که هریک از آنها بالغ بمرتبه اعجاز و داخل در خوارق عادات است فضلا
عن الاستجماع بجمیع تلک الصفة و اما معجزات عقلیه آنحضرت نیز هرچند متنوعست الاول انه ص ظهر من قبیلة و فی بلدة ما کانوا من اهل العلم
و لا کان فیها احد من العلماء و الحکماء بل کانت الجهالة غالبة علیهم و لم یذهب احد من العلماء و الحکماء الی تلک البلدة و لم یتفق له
سفر من تلک البلدة الا مرتین الی الشام و کانت مدة تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ فی معرفة ذات الله و صفاته و افعاله و اسمائه
و احکامه هذا المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلاء منه بل اذ الکل انه لا یمکن ان یزداد علیها ما ورد فی القرآن المجید من ذکر ذلک و ایضا
ذکر قصص الاولین و تواریخ المتقدمین بحیث لم یتمکن احد من الاعداء لن یقول انه اخطأ فی شیء منها و لم یقدر احد لن یقول
انه طالع کتابا او تلمذ لاستاذ و کانت هذه الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء و للاعداء فکل من له عقل سلیم و طبع مستقیم یعلم
لن هذه الاحوال لا تتیسر الا بتعلیم الهی و هدایة ربانیة دویم آنکه هرگز از آن حضرت قبل از نبوت خوض در مسایل الهیه بر سبیل
طلب و تعلم و نه بر سبیل افاده و تعلیم ظاهر نشده و بجز از امور متعلقه بنبوت و رسالت متحدث و متکلم نبوده و بر زبان مبارکش بود م
جاری نشده و دلیل بر این آنست که اگر نه چنین گفتی لقالت القریش افنیت عمرک فی التدبر و التامل و تحصیل هذه الکلمات
حتی قدرت الآن علی اظهارها و چون احدی روایت طعن نکرده ظهر انه ع ما کان شارعا قبل اظهار النبوة فی شیء من هذه العلوم
و معلوم انه من انقضی من عمره اربعون سنة و لم یخض فی شیء من العلوم ثم خاض فیها دفعة و اتی بکلام عجز الاولون و الآخرون
عن معارضة و الاتیان بمثله فصریح العقل یشهد بان هذا لا یکون الا علی سبیل الوحی و التنزیل سیوم تحمل اعباء رسالت و نفی
نبوت و تحمل متاعب و مشاق دعوت و صبر بر ایذای قوم و استمرار بر این بحیث لم یتغیر من المنهج الاول و لم یظهر فی عزمه فتور
و لا فی اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء و وجد العسکر العظیم و الانصار و الاولیاء و ملک الدولة القاهرة و السلطنة الظاهرة
الزاهرة و نفذ حکمه و امره فی الاموال و الانفس بقی علی منواله الاول من الزهد فی الدنیا و الاقبال علی الآخرة و الفقر و بدیهه عقل
حاکم است که مثل این امور میسر نتواند بود مگر برای امر عظیم که بغایت اهم و اعظم از مطالب ملک و سلطنت و اغراض جاه
و شوکت باشد چهارم اجابت دعوات پنجم اخبار بمغیبات و این هر دو از مرتبه عد و احصا افزونست و از طریقه حصر و ضبط
بیرون چنانکه در کتب تفاسیر تفاصیل آنها مسطور است و در میان اهل سیر و تواریخ حکایات آنها مشهور ششم اخبار بوده و
بشارت بمقدم شریفش در کتب سماویه و صحف الهیه کالتوریة و الانجیل و الدلیل علیه انه ادعی لن ذکره موجود فی التوریة
و الانجیل فی الآیة تم الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة و الانجیل و فی حکایة عن المسیح
و مبشرا

و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه احمد و قال یا اهل الکتاب لم تکفرون بآیات الله و انتم تشهدون و فی الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه
کما یعرفون ابنائهم و کان کاذبا لان ظهر کذبه اهل الکتاب لبشدة حسدهم علیه و عنادهم معه و نیز اگر دروغ
بودی ادعای آنحضرت منافی غرض بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی او را در کتب خود نیابند کان ذلک من اعظم المنفرات
لهم عن قبول قوله و لا یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل یناقض غرضه و یمنعه عن مطلوبه و شک نیست و نزاعی نه که آنحضرت عاقلترین
ناس بود و حاذقترین مردم بر مصالح و مفاسد غرض و مطلوب پس چگونه اقدام بر چنین امری که منافی غرض او است نمودی
و اما نصوص وارده در کتب انبیاء متقدمین که منقول شده بعربیة فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سیناء
و اشرق من سعیر و استعلن من جبال فاران و مراد اخبار است از انزال توریة بر موسی در طور سینا و انزال انجیل بر عیسی
در سعیر که مسکن وی بود و انزال قرآن بر محمد ص بمکه فان فاران فی طریق مکة قبل الدول بمیلین و نصف و ما جاء ایضا
فی السفر الخامس ان الله تعالی قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بین اخوتهم مثلک و اجعل قولی فی فیه و یقول لهم ما آمره به و ظاهر است
که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل خواهند بود که قبایل عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی
از انبیای بنی اسرائیل باشد بلکه نتواند بود مگر محمد ص و ما جاء فی السفر الاول انه تعالی قال لابراهیم ع الی اجعل ولد و ملوکا من ولد
من یدها فوق الجمیع و ید الجمیع مبسوطة الیه و ظاهر است که مراد محمد است ص چه او از اولاد اسمعیل است ع و من الانجیل ما ورد فی الاصحاح
الرابع عشر انی اطلب لکم الی ربی حتی یمنحکم و یعطیکم فار قلیطا لیکون معکم الی الابد و الفارقلیط روح الحق و الیقین یعنی
طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیطا را که شریعت او تا ابد باشد با شما و یعنی فارقلیط کاشف الخفیات است و مراد
محمد است ص و ما ورد فی الخامس عشر فاما فارقلیط روح القدس الذی یرسله ربی باسمی هو یعلمکم و یمنحکم جمیع الاشیاء و هو یذکرکم
ما قلته لکم ثم قال و انی قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک تؤمنوا به یعنی فارقلیط روح القدس است که میفرستد
خدای من او را بنام من یعنی بانکم نبوت تا تعلیم کند جمیع اشیا را بشما و او بیاد شما خواهد آورد گفته مرا و من پیش از آمدن او
شما را خبر کردم تا چون بیاید یاد کرده و ایمان آرید به و ما ورد فی السادس عشر اقول لکم الآن حقا یقینا لن انطلاقی عنکم
خیر لکم فان لم انطلق عنکم لم یاتکم الفارقلیط و لن انطلقت ارسلته الیکم یعنی رفتن من از پیش شما بهتر است برای
شما که اگر من نروم بسوی خدای خود نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و من میروم تا بفرستم او را و ثم قال اذا جاء روح الحق
و الیقین یرشدکم و یعلمکم و یدبر لکم جمیع الخلق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء نفسه یعنی هرگاه بیاید روح حق و یقین که
فارقلیط است ارشاد و تعلیم شما خواهد کرد و تدبیر خواهد کرد شما را بجمیع خلقها و سخن بدعت نیکو بیاورد از پیش خود نمیگوید
بلکه هرچه گوید از جانب خدا گوید و من الزبور ما ورد تقلد ایها الجبار السیف فان ناموسک و شرایعک مقرونة بهیبة یمینک

در بیان نصوص وارده
در کتب انبیای متقدمین
که دلیل اند بر ثبوت الجناب

وسهام ملک مسنونه والام مجردن بخنک یعنی شمشیر بر هنه از صاحب عظمت وجبروت بنابرانکه شریعت تو مفرون است بهیبت وسطوت
وبازوی تو وسهام تو تیز کرده شده اند و جمیع امم درتحت حکم تو جاری خواهند شد دما فاک داود اللهم ابعث جاعل سنه
حتی یعلم الناس انه بشر یعنی بفرست محمد را صلی الله علیه وآله تا بدانند که عیسی بشر است نه آنکه در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده که وامثال
هذا اکثر فی کتب الانبیاء المتقدمین بذکر المصطفوی الواقعون علیها لکنهم ولا یقدر المخالف علی اخفائها وحرفها الا ملکا وبنی آخر علی ان
یلکنها یعنی مانند آنچه ذکر کردیم در کتب انبیاء متقدمین بسیار است و بجد لیت که مخالف قادر بر دفعش نیست و تاویل آنکه بسیار مشکل
با بیغیر دیگر نتوانند کرد دکتمان آنهم نتوان نمود والحمد لله علی ظهور الحجة وبالجمله کان علیه السلام مستجمعا للغایة القصوی من الصدق والعفاف
والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسکنة والشفقة علی الامة والمصابرة علی متاعب الرسالة والمواظبة علی
مکارم الاخلاق وقد بلغ الغایة فی العلوم الربانیه والمعارف الالهیة وتمهید المصالح الدینیة والدنیویة وکان مجاب الدعوات
مطلعا علی المغیبات وچون بر مجموع مقدمات مذکوره مطلع شدی ظاهر شود بر تقریر و تحریر تنقیح دلیل از ادله نبوت پیغمبر ما
الاول انه علیه السلام ادعی النبوة واظهر المعجزة اما ادعای نبوت فبالتواتر والاتفاق واما اظهار معجزه بنابرانکه ظاهر شده و ثابت گشته
اما بر حکمای محققین و علمای محصلین که عالمند بعلوم عقلیه واصول معارف یقینیه بسبب وجه معجزه قرآن مجید بجهة اشتمال
علی اصول التوحید وحقایق المعارف ما لم یبلغ للادباء درجته فلسفة الفلاسفة الا بقلیل ولا مشاهدة العرفاء الا حقایق
فضلا عما اذا انضم الیه ما ادعی فیه من الحقایق الادبیه والدقایق العربیه چه نزد ایشان امری ظاهر است بسبب اشتمال اوست
از اصول توحید وحقایق معارف قدری بود که نرسیده است بادنی مراتب آن حکمت فلاسفه اوائل ومعرفت مشایخ آخرین
با بلوغ آنان باقصی مراتب فکر و نظر و بیان وحصول ایمان با علی مدارج شهود و کشف و عرفان سیما که ملاحظه کرده شود با
اشتمال بحقایق و دقایق علوم عربیه که فصحای عرب با کمال مهارت در فنون بلاغت بدرجه از درجات او نرسیده یعنی
در اعجاز قرآن اشتمال بر حقایق و معارف کافیست نزد عرفا و حکما چنانکه اشتمال بر دقایق عربیت کافیست نزد سایر
علما چه جای انکه اعتبار کرده شود کلا الاشتمالین باهم واما جمهور بسبب ما تواتر من انه صلی الله علیه وآله ادعی النبوة واظهر
مثل شق القمر وحنین الجذع وتسبیح الحصاة واشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل ونبوع الماء من بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو
فی الکتب مسطور وفیما بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف بحقایق علوم حکمیه و دقایق فنون عربیه نیستند پس قرآن
معجزه برای ایشان نتواند شد بلکه معجزه برای ایشان امریست که متواتر است بالمعنی اعنی مطلق معجزه که اول در ضمن قضایای مشهوره
و قضایای مذکوره اگرچه هریک منقول باخبار آحاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که مدلول جمله مذکوره است متواتر است و نیز
معجزه قرآن دلیلی برای جمهور نتواند شد اما نه از سبیل که برای محققین از خواص شده بلکه بنابر آنچه متواتر شده تحدی آنسرور
بقرآن

بقرآن یعنی در معرض معارضه در آوردن جمیع بلغا که کامل در بلاغت و فصحا که بالغ در فصاحت بودند من العرب العرباء والمهرة الادباء
مع کثرتهم الزائده وشهرتهم بغایة العصبیة والحمیة الجاهلیة فی الجدال وتهالکهم علی المباهاة وتمادیهم فی المبارات فعجزوا عن الاتیان
بما یناسب او بما یدانیه ولو باقصر سورة حتی آثروا المقارعة بالسیوف علی المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح لکن المدافعة
بالرماح فلو قدروا علی المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لالینا الناقلون نقلوا لتوفر الدواعی علی نقل امثالهم وعدم الصوارف
عنه فی حال من احوالها یعنی فصحای زمان رسالت همه کامل در بلاغت بوده اند و بالغ باقصی مراتب فصاحت پس اگر قدرت بر
معارضه داشتندی مقابله بسیوف نمیکردند و معارضه بحروف اختیار نکردندی و حال آنکه مقابله بر معارضه اختیار کرده بهلاکت رسیدند
و نیز اگر معارضه واقع شده بودی هرآینه منقول میشد چنانچه قرآن بما رسیده بنابرانکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال آنکه
معارضه ای منقول نشده پس معارضه واقع نشده باشد بنابر عجز ایشان و همین است مراد از معجزه و این عمده دلیلهاست
که موجب الزام و اسکات خصم است بلاشبهه دلیل دوم مجتمع بود در آنحضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و سیر
رضیه و آداب مرضیه و کمالات جلیه من العلمیه والعملیه و محاسن نفسیه و بدنیه و محامد نسبیه و حسبیه بنحوی که جزم کند عقل بامتناع
اجتماع آنها مگر در نبی دلیل سیوم هر که نظر کند در آنچه مشتمل است برو شریعت مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات والعبادات
والمعاملات والسیاسات والآداب والسنن و بداند آنچه در آنهاست از دقایق حکم و حقایق مصالح ضروریه نافعه در معاش
و معاد هرآینه شک نکند در آنکه امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع آلهی و وحی سماوی دلیل چهارم آنحضرت با کمال
ضعف در احوال و غایت فقر در اموال و قلت اعوان و ندرت انصار و خلقان بر خاست بمحاربه و منازعه و محاجه و
مجادله جمیع اهل عالم سکان ارض چه آحاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره و ضلالت شمرد آرای همه را و سفاهت
دانست اخلاق و عادات جمیع را و در آمد در صدد ابطال همه ملتها و هدم و خرابی جمیع دولتها و ظاهر و غالب شد
دین او بر جمیع ادیان و افزود بمرور اعصار و تمادی ازمان و منتشر گشت در اقطار عالم و شایع گردید در میان
جمهور بنی آدم و کافه اعیان و عامه دشمنان با کثرت عدد و عدد و فرط شوکت و حمیت در صدد منازعت و مخاصمت
با او در آمده غایت مجهود و نهایت مقدور مبذول داشتند و قادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار و اخماد شراره
از نار شریعتش و هیچ ممکن نیست که اینها بوده باشد مگر بحول آلهی و تأییده سماوی دلیل پنجم چون ثابت شد مطلقا صحت نبوت و وجوب
بعثت بجهت ضرورت و حاجت از بهر ظهور آنحضرت زمانی بود که مردم در آن زمان محتاج ترین ازمانها بوده اند بسوی
وجود نبی که هدایت کند الصراط المستقیم و یسن سنن العدل والدین القویم و ینتظم الامور و یضبط حال الجمهور چه آن زمان
زمان فترت رسل و تفرق سبل بود و انحراف ملل و اختلال دول و نیران ضلال مشتعل و مردم بامور باطله مشتغل چه

مبحث ضروریات دین

شغل عرب عبادت اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران و سیر ترک تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر و سجود شجر
و حجر بود و یهود بر جحود بودند و نصاری حیاری و سایر فرق در بوادی ضلال و جمهور امم در اودیه خیال فهل یلیق بحکمة الحق
المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین و لا یبعث من یجدد لامر الدین و هل ظهر احد یصلح لهذا الشأن و یوصف بهذا البنیان الا محمد بن
عبد الله خاتم النبیین و سید المرسلین ص دلیل ششم چون نبوت انبیای سابقین ثابت بود و کتب منزله بر ایشان صحیح
و در آن کتب خبر داده شده بوجه بعثت پیغمبری متصف بصفاتی که مجتمع است در آنحضرت و آن انبیا مژده داده اند بقدوم رسولی
موصوف باوصافی که ثابت است در آن سرور پس ثابت شد حقیقت نبوت آن سرور علیه و آله الصلوة و السلام و ابن ادم رحمه
از جمله دلائل اقناعیه است که موجب ازدیاد قوت یقین است و شیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوت در مجلس میدانسته
رساله نوشته در اثبات حقیقت رسالت و ثبوت نبوت کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوت و وجوب وجود انبیا
پس اثبات نبوت پیغمبر ما ص بنابر ظهور امر و وضوح حجت او محتاج به بیان نیست ... دوم از مقاله
سیم در منع ضروری دین و بیان ادله سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمی است که بعد از ثبوت دین بثبوت آن
حکم و کونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیه مثل عدد رکعات کل واحده منهن و مثل وجوب
الطهارة للصلوة لا للغسل للصلوة لا لغیر ذلک پس لا محاله آن حکم بمنزله جزء مقوم دین باشد و بمنزله لازم دین پس انکار
ضروری دین انکار دین باشد بنابر آنکه مستلزم او است چه نفی جزء و لازم مستلزم نفی کل و ملزوم باشد و ضروریات
دین در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشد در علوم عقلیه و چنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارج است
از فطرت عقل منکر ضروری دین نیز خارج است از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین واجب است و حصر ضروریات
دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد و چنانکه بسیاری از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودن آنها
بنابر عدم التفات نفس بسوی آنها و عدم ملاحظه آنها بجهت که بدیهی است یا نظری و گاه باشد که از روی غفلت
انکار آنها نیز کنند و چون تنبیه بر آن کنند و رجوع بنفس خود نمایند من حیث العقل کنند و ملتفت الیه شوند جزم حاصل شود
ببداهت آن کذلک بسیاری از ضروریات دین تواند بود که مغفول عن کونه من ضروریات الدین باشد و چون رجوع بعلماء حیث
الدین کنند معلوم شود ضروری دین بودن آنها و بنابرین حصر ضروریات دین خالی از صعوبتی نیست و من در خاطر دارم
که هرگاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده در این باب بنویسم انشاء الله و چون این مقدمه دانستی بدانکه ادله سمعیه
بر دو گونه است قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسائل سمعیه غیر قطع است در ادله عقلیه چه مراد از قطع در ادله عقلیه
آن است که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر و مراد از قطع در ادله سمعیه آن که مفید جزم باشد بثبوت
مدلول

در دین اگرچه ثبوت در دین مستلزم باشد ثبوت در نفس الامر را لیکن بوساطت ثبوت دین در دین باشد و از آنچه گفتیم ظاهر
شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی آن است که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بی وساطت سمع پس باید جمیع
مقدماتش عقلی باشد و سمعی آن است که دلالتش بوساطت سمع باشد اعم از اینکه جمیع مقدمات سمعی باشد یا بعض سمعی و
بعض عقلی پس دلیل سمعی قطعی آن است که مقدمه سمعیه که در او ماخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه
قطعی عقلی آن است که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی آن است که یکی از مقدمات سمعیه اش چنان
باشد چنانکه دلیل عقلی ظنی آن است که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری بلکه مسلم یا مشهوری یا امثال آن
باشد و میباید دانست که دلیل عقلی آن است که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آن است که یا جمیع مقدمات سمعی باشد و بعض
سمعی و بعض عقلی و قسم اول اعنی آنکه جمیع مقدمات سمعی باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لا محاله موقوف است
بر علم بصدق رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل و الا دور لازم آید پس لا اقل از جمله مقدمات دلیل سمعی علم
بصدق رسول است که نیست مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی باشد و یا مستند بدلالت لفظیه و خلاف کرده اند که دلالت
لفظ قطعی تواند بود یا نه جمعی بر آنند که دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود بنابر آنکه دلالت لفظ موقوف است بر ده
مقدمه ظنیه و موقوف بر ظنی نتواند بود مگر ظنی اول معرفت لغات که منقول است بخبر احاد که نیست مگر مفید ظن دوم معرفت
نحو که منقسم شود باصول که منقول است بخبر احاد و فروع که ثابت است بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن سیوم علم بعدم
اشتراک لفظ چهارم علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف ششم عدم تقدیم و تاخیر هفتم عدم تخصص هشتم عدم ناسخ نهم عدم
مقدمات ۱۰ معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این عدمات مظنون اند چه مستند نیستند مگر بر عدم وجدان و عدم وجدان
دلالت قطعی نکند بر عدم وجوابش آن است که دلالت ظنیه گاه باشد که مقرون شود بقراین و احوالی که معلوم باشد
یا بتواتر و یا بعقل و چون مقرون بقراین معلومه قطعیه باشد لا محاله مفید قطع تواند شد پس حق آن است که دلیل لفظی
قطعی تواند بود و چون اینجمله دانستی بدانکه اجماع از ادله سمعیه است چه مراد از اجماع اتفاق اهل حل و عقد است از دین
بر امری از امور متعلقه بدین و خلاف است در این که سبب حجیة اجماع چیست امامیه بر آنند که وجه حجیت اجماع
وجوب دخول قول معصوم معلوم است که جایز نیست خلو زمان از او در اقوال مجمعین پس بنابر مذهب امامیه اجماع از
ادله سمعیه قطعیه باشد چه قول معصوم مفید قطع است لا محاله و مخالفین امامیه بر آنند که حجیت اجماع بنابر امتناع
اتفاق امت است بر خطا و اکثر مستند در این امتناع باخبار آحاد دانند بر عدم اتفاق امت بر خطا و بعض نیز امتناع
مذکور را عقلی دانند پس بنابر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه مستند اجماع یا آنکه آحاد است دلالت بر امتناع

در ذکر خواص پیغمبرها

اتفاق ندارد چه نتواند بود که عدم اجماع بنابر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه برانند پس مستند اجماع مفید ظن ضعیف
بیش نتواند بود پس چگونه اجماع قطعی باشد نتواند بود و اما مذهب قایلین بامتناع عقلا بغایت ضعیف است چه ظاهر است
جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد و ظاهرا این قایل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع
نزد مخالفین امامیه از ادله قطعیه نتواند بود و از جمله ادله قطعیه کتاب و سنت متواتره است هرگاه نص باشد مثل
فاغسلوا وجوهکم و مثل و مثل ان خلیفتی من بعدی و مراد از نص آنست که قطعی الدلاله باشد بر معنی مراد مانند لفظ ارض
و ماء و اما اگر ظاهر الدلاله باشند یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز باشد اما بر سبیل مرجوحیت مانند سما چه اطلاق بر
سحاب نیز و بر سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب باشد ترک باشد از مکلفین قطعی نتواند بود بعلم مقدر خارجیه
چه طلب کردن حکیم بخطاب چیزی که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیح است عقلا و اگر مشتمل نباشد بر طلب باز که
قطعی نتواند بود مثل و انزلنا من السماء ماء چه میتواند بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از انزال خلاف ظاهر
یعنی تقدیر سبب نزول و یا مراد از انزال معنی ظاهر باشد و از سما خلاف ظاهر یعنی السحاب و از این قولست اکثر تمثیلات
واقعه در قرآن مجید و تواتر از ادله قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است و بعضی تواتر دانسته

فصل پانزدهم از باب دوم از مقاله سیم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر ما و بیان جواز نسخ و فرق میان
نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا دانستنی که مراتب نبوت واجب است که منتهی باشد بر مرتبه خاتمیت که بالاتر همه
مراتب است و آن مرتبه مخصوص پیغمبر ما است صلوات الله علیه و نبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات دین آنحضرت است و در
مرتبه نبوت دین آنحضرت و نیز نص قرآن مجید دال است بر آن و هو قوله تعالی و لکن رسول الله و خاتم النبیین و
ثبوت این خاصه برای آنحضرت و دوام و شمول و عموم شریعت مطهره وی بر جمیع مکلفین الی و منسوخ شدن
جمیع ملل و شرایع سابقه بشریعت وی و ثبوت این برای خاصه نیز از ضروریات دین است و نیز نص و ما ارسلناک
الا کافة للناس دلیل است بر ثبوت خاصه اخیره و شبهه یهود بر امتناع نسخ بلزوم قبح احکام شریعت منسوخ
بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطال بر تقدیر اشتمال بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی ع که تمسکوا بالسبت
ابدا در نهایت وهن است اما اول بنابر جواز تغیر مصالح و مفاسد قیاس باشخاص و ازمان و اما ثانی بنابر عدم
ثبوت نقل و بنابر قبول آن دلیل بر تقدیر ثبوت چنانکه در سر ما بر اجمال بتفصیل مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل
نیست لیکن در این مقام شبهه دیگر هست که واجب است دفع و تقریرش اینست که اگر جایز باشد نسخ لازم
آید بدا چه نسخ ابطال حکمی است ثابت که اگر ناسخ نمی بود ثبوتش بلانهایت می بود مثلا هرگاه شارع واجب گرداند
صوم

صوم عاشورا را بطریق عموم در اوقات و در ثانی الحال نسخ کند پس صوم عاشورا مطلوب بود در زمان ظهور
ناسخ و بعد از آن نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال بر مفسده مثلا و این مفسده اگر وقت
ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در آن وقت مفسده
معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید بدا چه بدا ظهور رایست که ظاهر نبوده باشد و نظر بواجب الوجود تعالی
که موجب امکان شرعیه است روا نیست و جوابش اینست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت در زمان ثانی گاهی
قبیح می بود که مصلحت منحصر می بود در صوم و لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط باشد بتهیه و عزم بر صوم و
بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل بر مصلحت است تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت
فعل باشد پس قبح ایجاب لازم آید نیاید و از این بابست امر ابراهیم بذبح اسمعیل ع و نسخ آن قبل الفدیه و گاه باشد
که در دفع این شبهه گویند که بدا و قتی لازم آید که نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد و اما اگر بعد از اتیان
بمامور به واقع شود و لو مرة واحدة بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد و بنابر این جواب امر بذبح اسمعیل
را تاویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید و از آنچه ما گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب
نظر بفرد دیگر باقی که حکم وجوب در باب او منسوخ شده و چون متحقق نبوده پس بدا نظر بآن فرد لازم آید و اتیان
بفرد سابق دفع قبح ایجاب این فرد نکند پس تحقیق آنست که اتیان بفعل مامور به در زمان بعد مقصود آمر
در وقت صدور امر نیست و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر تخصیص تا وقت ظهور نسخ بنابر آنست
که مکلف را عزم بر مصلحتی است که بدون آن حاصل نتواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور
ناسخ است در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا متصور نشود و باید
دانست که بدا در احکام یعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده
باشد بر حاکم حکیم روا نیست بنابر آنکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدا با این معنی است
که مشتبه میشود بنسخ و اما بدا در افعال یعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از آنکه موجود و ظاهر نبوده باشد
یعنی که اسباب و علل بنحوی باشد که منادی بوجود آن فعل شود هر آینه جایز است و بدا باین معنی است که امامیه
قایلند بآن و احادیث ائمه طاهرین ع ناطقست بر آن بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علمای ما رضوان الله
علیهم بنابر عدم تفطن بوجه تحقیقی آن و بنابر صعوبت تقریر آن بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفین تواند
کرد تجشم تاویل و بعضی دیگر انکار آن نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغه

عظیم در تشنیع امامیه در اثبات بقول بدا کرده و نسبت اختلاق با ایشان در مسئله این قول با ئمه طاهرین داده و ما بفضل الله
ذکره بآنچه تمهید کردیم طریق نقض از این تشنیع شو که بمنزل رسد، فهم مرام و قلت تأمل و تدبر در مقام است ظاهر ساختیم
بنحوی که اگر اکتفا بهمان کرده آید هر آینه محقق قطع سلسله کافی باشد لیکن بجهت زیادة استظهار اول اثبات وجوب بدا
کرده بعد از آن بیان کیفیت وقوع آن نمائیم پس گوئیم اگر در عالم دعای مستجاب نتواند بود واجب است قول ببدا چه مراد
از اجابت نیست مگر ترتب وجود مطلوب داعی بر دعا و بنحوی که اگر دعا نمی بود موجود نمیشد بنابر آنکه اسباب بنحوی
نیست که منادی بوجود او توانند شد و عدم ترتیب اسباب بنحو مذکور نیست مگر بنابر عدم داعی بر وجود آن مطلوب
و بسبب دعاء داعی متحقق شود و مراد از بدا در این مقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب منادیه بوجود او
متحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین است پس وجوب بدا ثابت باشد و لیکن بیان کیفیتش
سابقا دانستی که تأثیر سماویات در حدوث حادثات در این عالم برای گونه است یکی با مشارکت امور ارضیه
و دیگر بی مشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سائلی که موجب آن شود که نفوس فلکیه که وسایط فیض
الهی اند در این عالم دعا کنند بوجوه مصالح و جهات خیریه مطلب سائل را موافق مصلحت دانند اراده وجود
آن کنند و بمجرد تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی بی وساطت اسباب عادیه صورت آن مطلوب در ماده موجود
گردد و دانستی که صور جزئیات حاضره و مستقبله از طریق علم باسباب و علل منادیه بوجود آنها مرتسم در نفوس فلکیه
و جزئیاتی که واجب است ارتسام صور آنها قبل از وجود در نفوس فلکیه جزئیاتی است که اسباب وجود آنها از قسم
اول باشد یعنی بی مشارکت امور سانحه ارضیه و اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دوم یعنی مشارکت سوانح ارضیه
باشد واجب نیست که صور آنها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنابر آنکه از جمله اسبابش امور یست که داخل نیست
در سلسله اسباب ظاهره مستقره بلکه متوسطست باراده حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره مقرره اقتضا
کنند عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورت این مرض و صورت هلاک زید مرتسم باشد در نفس
فلکی لیکن ظاهر است که ممکن است که وقت عروض مرض دعا و تضرع واقع نشود لکن از مریض یا غیر مریض صادر
شود که موجب شفا و زوال مرض او گردد و صورت شفا پیش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد
بطریق احتمال و شرطیه باشد و اسبابی که منادی شود بصدور داعیه دعا از مریض اگرچه مستند است باسباب
سماویه لیکن بیشتر مر صدور داعیه بی مشارکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عقلیه لیکن
اسباب انتظام حالت نفسانی داعی موجب اراده دعا نشود چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی
اگرچه

در ذکر نوع دیگر از امور متعلقه بنبوت

اگرچه مرتبط است باسباب ظاهره مستقره لیکن علت مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوفست بمصادفت امور خارجه و طاریه است که مصادفت
بحسب اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستند بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت مستلزم علم بمعلولات بالذات است نه بمعلولات
بالعرض و بالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق حتم و جزم لازم نباشد بلکه معلوم است این امور مخصوص واجب
الوجود است تعالت نعماؤه اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلا بعلم حضوری او بجمیع موجودات کلیه
و جزئیه که مساوی است نظر باین علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود یعنی علم بامور سانحه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است پس امور سانحه
داخلند در قضای علمی و وجودی و در قدر وجودی که ظرف خارج و نوع نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارتست از نفوس فلکیه
و این است مراد از آنکه گفته اند که قضا قابل تغییر و تبدیل نیست اما قدر وجودی قابل تغییر است بنابر آنکه وجود کائنات لامحاله کائن و فاسد است و اما قدر علمی بنابر
مواضعی که بدا چه و وجه مذکور مرتسم و در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال آنکه آن صورت واقع نشد بلکه صادف آن بوقوع
پیوست پس وقوع شفا را در مثل مذکور نظر باسباب ظاهره مستقره که موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعا مثلا بدا گویند
چه بدا ظهور امریست که ظاهر خلاف آن بود باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره و در قدر علمی ظاهر نبود بلکه خلاف آن
ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع شد این بود تحقیق مسئله بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام در مناظره سلیمان
مروزی از امثله وقوع بدا این حکایت ایراد کرده که یکی از انبیاء ماضین وحی آید که پیغام بملک زمان که مدت سلطنت
تو منقضی گردیده و نوبت مقام از تخت بتخته رسیده مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این سخن
متغیر شده تضرع آغاز نهاد و حضرت از سریر بزیر افکنده بر زمین خاک غلطیدن گرفت و از حضرت باری بدعا و زاری
مهلت میخواست که فرزندش در سن صبا بود پس بلوغ و رشد رسد پیر دعای وی مقرون بهدف اجابت شده مژده قبول
دعوت و عطای مهلت رسید و تا مدت مطلوب زندگانی کرد و پوشیده نماند که عد این حکایت از امثله بدا
صریحست در آنکه مراد از بدا نیست مگر معنی که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه نص در این از احادیث طاهرین
بسیار است و من ذلک قول الصادق ع ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البداء و من ذلک قول
ابی جعفر ع العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احدا من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علم ملائکته و رسله فانه
سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله و علم مخزون یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء و قوله ع من الامور امور
موقوفة عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء و من ذلک قول ابی عبدالله ع فی قوله تعالی یمحو الله ما یشاء و یثبت فقال
و هل یمحی الا ما کان و هل یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیار است که این مقام گنجایش ذکر آن نیست و در خاطر دارم که
بعد از مدت توفیق رساله علیحده در این باب نوشته شود

فصل ثالث از باب دوم از مقاله سیم

در ذکر نوع دیگر از امور متعلقه بنبوت و بیان قسم دیگر از خصایص پیغمبر خاتم الانبیاء ص بدانکه فائده و غرض نبوت
متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان من حیث هو انسان یعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان و آثار انسانیت
باشد چه بدون تحقق نبوت و وجود عدل و سیاست اگرچه نوع انسان را بقا ممکن است اما نه بنحوی که انسان را
مزیتی بر سایر انواع حیوان ثابت تواند شد بلکه بطریق وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا
گفته که جاعل که قائل بعقد مدینه بر شرایط مدنیت نباشند اگرچه مشترک باشند بنوعی از اجتماع که متشبه بعادل در
بدون سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه یتخیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم لکمالات الناس یعنی تحقیق که

تخیل کرده میشود بر مثل نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهة باشد با نوع انسان وفاقد باشند هر آینه مرکمالات انسانیه را و عرض دوم مسابقت افراد انسان است بسوی خدا تعالی تعلیم کردن اصول توحید و ترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و بتطهیر و تزکیه نفوس ایشان از ادناس بشریه و عوائق طبیعیه کما قال عز و جل هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب والحکمة و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین یعنی برانگیخت در میان اهل مکه رسولی را بسوی جمیع ناس تا بخواند و بیاموزد بایشان آیات کتاب الهی را و تعلیم کند بایشان طریقه تزکیه و تطهیر نفوس باطنه را بحکمت و آداب و سنت که مشتمل است کتاب الهی بر آن و بتحقیق که ایشان پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت از آنست بودند در ضلالت بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام بودند چنانکه بیرارباب ملل و یا صاحب تحریف و تبدیع مودی باشراک یا ارتداد در دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجع است باین دو فایده و موسس شده بنیت که اهم غرضین و اتم فایدتین فایده ثانیه است که غایت وجود نوع انسان که افضل انواع کاینات است و فایده اولی بالحقیقه خادم فایده ثانیه است پس هر شریعة واجب الاشتمال است بر دو گونه امور یکی امور متعلقه باصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظریه است و دیگر امور متعلقه بتهذیب اخلاق و رعایت قوانین سیاسیه که غایت حکمت عملیه است و قسم اول از این دو گونه امور مشترکست میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل در آن راه نتواند بود و قسم دوم لامحاله مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و اشخاص و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معارف متفقند و در خصوص عبادات و آداب و معاملات و فروع قوانین سیاسی و سیاسات مختلف و این قسم دوم بنحوی که انتفاع بآن عام و شایع تواند شد بین الناس محتاج است بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجرا و تنفیذ و فی الحقیقه مجموع امر بنظام کار نبوت تمام شود و نظام گیرد و امر اول نبوت سیاست گویند و امر دوم را ملک و سلطنت یکی بجای دیگر نبایستی شد سیاست حقیقیه بود و دیگری مجازی است و این هر دو امر در هیچ یکی از انبیا باستثنای معدودی مجتمع نشده و هر پیغمبری هر آینه محتاج بوده بسیاست اول و بعضی از انبیا مانند سلیمان ع اگر چه صاحب ملک بوده و لکن صاحب وضع شریعت نبوده و مراد از نبوت در این مقام اعنی در مقابل ملک وضع و تعیین شریعت است بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص پیغمبر ما است ص ع که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز چون خاصیتهای سابقه از فروع و متفرعات مرتبه خاتمیت است که مخصوص بآنحضرت و نیز قسم اول از قسمین امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید و معارف بر دو گونه است یکی تعلیم بر وجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیقی اول را طریقه جدل گویند که علم کلام از آنست و دوم را برهان

باصطلاح

باصطلاح حکمت و یقینی بعرف شرع که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسوم است بعلم حکمت و فلسفه نتیجه اوست و راه ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد از این دو طریقه نتواند بود لیکن باعتبار دیگر و راه اعتبار مذکور در مقدمه و بالجمله هیچ یک از سایر انبیا ع سالک طریقه دوم در دعوت خلائق بسوی آن نبوده اند بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقه اولی و لهذا اکثر کتب و صحف منزله بر ایشان خالی بوده از آنچه قرآن مجید مشتمل است بر آن از اصول توحید و معارف باتم وجوه تحقیق و بجهة سلوک طریقه دوم جایز نبوده اند از خوض خلائق که باشتهار انبیا خوض در آن مرتفع اند و این جماعت موسومند بحکما و فلاسفه اند باین وجه میان ظاهر و باطن و جدل و برهان و حکمت و کلام مخصوص پیغمبر ما است ص بلکه بمعنی که برای هر کدام طریقه علیحده مقرر نکرده بلکه بمعنی که سلوک طریقه واحده کرده جامع بین الطرق که هر کدام ~~طریقه~~ از ان حسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود یابند چنانکه محقق فطن را از تامل در آیات بینات قرآن مجید حقیقت آنچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف در وی بذکر تمثیل و ضرب الامثال ادا شده که خواص از آن بتحقیق آن برسند و عامه از تصور معنی مطابق ببیر تو از انجمله حقایق بهره ور گردند فصل هفتم از باب دوم

از مقاله سیم در ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث و اولوالعزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولوالعزم در کافی بروایت هشام بن سالم و غیره آورده که قال قال ابو عبدالله ع الانبیاء والمرسلون علی اربع طبقات فنبی منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها و نبی یری فی النوم و یسمع الصوت و لا یعاینه فی الیقظة و لم یبعث الی احد و علیه امام مثل ما کان ابراهیم علی لوط ع و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل الی طائفة قلوا او کثروا کیونس قال الله لیونس و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون قال یزیدون ثلثین الفا و علیه امام و الذی یری فی منامه و یعاین فی الیقظة و هو امام مثل اولی العزم و قد کان ابراهیم ع نبیا و لیس باما حتی قال الله انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین من عبد صنما او وثنا لا یکون اماما و شرح این حدیث بنحوی که مفید معنی باشد درین مقام آنست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شده باشد بامور متعلقه بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دوم پیغمبری که نبوتش همان منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن ببیند ملک را در خواب و بشنود آواز او را در بیداری نیز لیکن در بیداری رؤیت بوده ملک نکند و برو امامی باشد یعنی تابع پیغمبری دیگر باشد چنانکه لوط ع تابع ابراهیم ع و مراد از امام آنست که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و این معنی

در ذکر طبقات انبیاء

نیز در انبیا متحقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبر دیگر نباشد امام باشد و از یک اعتبار فرموده در طبقه دوم رؤیت
در منام و سماع کلام بود ظاهر مبنی اعتبار عدیش در طبقه اولی بقرینه مقابله پس اختیار او مجرد الهام باشد
یا سماع کلام لیکن در منام طبقه سوم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران
نیز باشد خواه کم باشد و خواه بسیار لیکن بر او امامی باشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس ع که تابع
شریعت موسی ع بود و حق عز شانه قابل در قرآن فرموده و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون یعنی یونس بود فرستادیم
بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام ع میفرماید که آن زیاده سی هزار کس بوده اند طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده
ملک و سماع کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز باشد مانند ابراهیم و سایر اولو العزم ع و حضرت میفرماید که
ابراهیم نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خدای تعالی فرمود که انی جاعلک للناس اماما و در حدیث دیگر آمده که خدای تعالی
ابراهیم را ع نخست مرتبه بندگی داد و بعد از آن مرتبه نبوت عطا نمود و بعد از آن مرتبه رسالت کرامت فرمود
و بعد از آن خلعت خلت در وی پوشانید بعد از آن بمرتبه عظیم امامتش رسانید و با جمله چون ابراهیم مژده امامت
یافت مسئلت نمود که از ذریه من نیز امام بگردان حق تعالی فرمود که عهد من یعنی امامت بظالمان نمیرسد و حضرت میفرماید
که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی از اوقات قابل مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب
باین از حضرت امام محمد باقر ع و از جناب مقدس حضرت امام رضا ع روایت کرده و در حدیثی دیگر همین یعنی از ابی جعفر و ابی
عبدالله ع وارد شده که گفت قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رأی فی النوم انه حق و انه الملک و فی بعض
النسخ انه من الملک قال یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود آنرا که در
خواب دیده که آنچه دیده حقست و آنکه دیده ملکست یا آنچه شنیده از ملکست حضرت فرمود که هر آینه موفق خواهد
از جانب خدای تعالی در شناختن و دانستن این و در حدیث آخر وانا المحدث فهو الذی یحدث فیسمع و لا یعاین
و لا یری فی منامه یعنی محدث آنست که ملک حدیث با و کند و او بشنود حدیث ملک را لیکن مشاهده ملک نکند
و در خواب نیز ملک را نبیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعم است از رسول و رسول اعم است از اولو
العزم پس هر که خبر داده شود از جانب خدای تعالی بلا واسطه البشر نبی باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر
دادن خواه با الهام باشد و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه و خواه در نوم و خواه
با رؤیت ملک و خواه با عدم آن و رسول آنست که مبعوث بغیر باشد خواه نه و اولو العزم آنست که مبعوث
بغیر باشد و تابع دیگری نباشد و این مرتبه امامت باشد و در پیغمبران اولو العزم پنج تن باشند کما روی فی الکافی

تابع دیگری باشند هم

عن

در عصمت انبیا و غیرهم

عن ابی عبدالله ع سادة النبیین و المرسلین خمسة و هم اولو العزم و علیهم دارت الرحی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی
و محمد ص یعنی اعاظم و ائمه پیغمبران پنج تن بوده اند که اولو العزم بوده اند و بر ایشان گردیده آسیای نبوت یعنی ایشان مرکز
آسیای نبوت بوده اند و چنانکه اجزای آسیا بر دور مرکز گردد سایر انبیا بر دور ایشان میگشتند یعنی تابع ایشان بوده اند
و از ایشان مستفید میشده اند و اما عدد انبیا این بوده در کتاب اعتقادات اما به صد و بیست و چهار هزار
کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی ذر غفاری رح که گفت پرسیدم از پیغمبر ص که عدد انبیا چند بود فرمود
مائة الف و اربعة و عشرون الفا پس گفتم رسولان چند بوده اند فرمود ثلثمائة و ثلثة عشر جما غفیرا و بعد از آن
نقل کرده از بعض علما که اولی عدم حصر است چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط معتبره نیست مگر مفید ظن و آن
مخالف قول خدای تعالی است که و منهم من قصصنا علیک و منهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو
خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده پس هرگاه خدای تعالی ذکر احوال بعضی از انبیا نکرده باشد برای پیغمبر
چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا تواند کرد و جوابش آنست که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست
پس حدیث منافی نص قرآن نباشد و نیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت من لیس بنبی است
اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد محصور و محتمل نفی نبوت عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر
مخالفت واقع لازم آید و جوابش آنست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل مرجوحیت نیست و تو افقت
مظنون مخالفت مخالفت مرجوح نیست **فصل نهم از باب دوم از مقاله سیم** در ذکر اختلاف
ناس در عصمت انبیا و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه که پیش از این دانسته شد که وجوب عصمت
انبیا و امت ابعاد از اتفاق در وجوب اصل عصمت مختلفند در کیفیت آن و اختلاف در کیفیت عصمت
بر دو گونه متصور است یکی در اموری که متصور است اعتبار عصمت در آن امور دوم در زمانی که معتبر شود
وجوب عصمت در آن زمان پس در این مسئله دو مقام است مقام اول امور یکه وجهت اعتبار عصمت
در آن امور و آن بر چهار نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت متفقند در وجوب عصمت
انبیا از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند و هر ذنبی را کفر دانند فبهذا الطریق جوزوا
الکفر عنهم دوم ما یتعلق بالتبلیغ و خلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمدا و لا سهوا
و الا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قاله الامام و قال فی شرح المقاصد و قد جوزه القاضی سهوا
سیم ما یتعلق بالفتوی و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی عمدا لا سهوا چه بعضی تجویز کرده اند در

خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم ما یتعلق بافعالهم و احوالهم و مختلف شده اند امت در این نوع بر چند مذهب
اول مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره و کبیره را بر انبیا دویم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را بشرطیکه
خسیسه نباشد مثل سرقة لقمة و التطفیف بحبة سوم مذهب حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل
لا بعمد و سهو چهارم مذهب جاحظ که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بعمد و تاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو
و نسیان و معاقب دانند انبیا را بر این سهو و نسیان لان علومهم اکمل فکان الواجب علیهم المبالغة
فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بر سبیل عمد لا علی سبیل السهو کما قاله
الامام فی الاربعین و یا تجویز نکنند صدور کبیره را لا عمدا و لا سهوا و تجویز کنند صدور صغیره را سهوا لا عمدا کما قاله
شارح المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعره و ابی هاشم من المعتزله که تجویز صغایر عمدا نیز کنند هفتم
مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلق لا الکبیره و لا الصغیره لا بالعمد و لا بالتاویل و لا بالسهو و النسیان
مقام دوم در زمان وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجب است اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر و اکثر
اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است بزمان نبوت و اما قبل از بعثت فغیر واجبه و حجت اثبات عصمت
نبوت و وجوب عصمت از طریق وجوب لطف کرده شد و شک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخل
در لطف بحال و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لامی لم یمکن است لما عرفت من خصایص النبوة
پس حق مذهب امامیه باشد فی کلام المقاصد ای وجوب عصمت در تمام عمر و در جمیع امور مطلقا سواء کان ما یتعلق
بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او بالافعال و الاحوال و نیز واجب است اتصاف ایشان بجمیع صفات کمال و اخلاق
حمیده و اطوار جمیله و نیز ایشان از جمیع صفات نقص و اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفره لکون ذلک
داعیا للقبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و التاسی به فیکون اقرب الی الغرض المقصود من البعثة فیکون لطفا
لامحاله واجبا لا یجوز علی الله تعالی ترکه و در وجوب اعتبار اتصاف و تنزه مذکورین وقوع خلافی معلوم نیست
بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امت است و اشاعره چون قایل بلطف نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت انبیا
باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد چند که معلوم است انتفاء آن یا مطلق و یا بنص
و اجماع و اول حرمت اتباع ایشان دوم رد شهادت سوم وجوب منع و زجر لعموم ادلة الامر بالمعروف و النهی عن المنکر
چهارم استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم پنجم عدم استحقاق مرتبه نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین
چه مراد از عهد نبوت است یا امامت که لازم نبوت است ششم کونهم غیر مخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان
والمخلص

والمخلص لیس کک لقوله تعالی لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان هشتم عدم کونهم
مسارعین فی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار اذ لا خیر فی الذنب و دلالة این دلیل بر وجوب عصمت
محل نظر است کما قاله فی شرح المقاصد چه وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعة و تبلیغ الاحکام ممنوع است و شهادت مردود
نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره من غیر انابه و رجوع و لزوم زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم نیست مگر بر
تقدیر تعمد و عدم انابه و مع ذلک فلا شاهد به الشرع بل بتهیج و تجدد کبیره سهوا یا صغیره و لو عمدا لا یعد المرء من الظالمین و لا
من الذین اغواهم الشیطان و لا من حزب الشیطان و لا یخرج من المسارعین فی الخیرات و لا من المصطفین الاخیار سیما
مع الانابة و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال و نزاهت از عیوب و صفات نقص نیست
اگرچه از شروط نبوت شمرده اند اما جاحظ که واجب ندانند عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز کنند ذنب را
مطلق یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بآنچه مشتمل است بر قصص انبیا که واقع است در قرآن مجید و یا منقول شده
بروایات از نسبت ذنب و معصیت با انبیا و از ذکر توبه که صادر شده از انبیا و جواب ایشان نزد اشاعره حمل کردن
بر ترک اولی و یا بر این سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از بعثت و نزد امامیه حمل کردن بر ترک اولی و یا بر اینکه اشتغال
بفضول مباحات نسبت با انبیا چون اشتغال بسیئات نظر با و مؤید این است آنچه مشهور است که حسنات الابرار
سیئات المقربین در شرح مقاصد آورده که اگر سؤال کنند که سبب چیست که زلات انبیا در قرآن مجید وارد
شده بکثیر که با علی صوت فراشته کرده میشود و همه بران مطلع میشوند و حال آنکه حق سبحانه ستار و غفار است
و امر کرده ما را بستر و اخفا جواب گوئیم که تا دلالت کند بر صدق و راستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند
و هرچه بر ایشان نازل شده اظهار آن کرده اند اگرچه زلات ایشان بود باشد و نیز عبرت باشد مر امت ایشان را و تا
ببینند که انبیا با جلالت شان و عظم قدر و کثرت طاعات چگونه ملتجی و مضطر میشدند به تضرع و توبه و استغفار
بسبب اندک زلتی که از ایشان صادر میشد این بود کلام در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه
اند قادر بر اشکال مختلفه و امتناع نیست در ایشان از دواعی شهوت و غضب بنا بر ظاهر آیات واجبست عصمت
ایشان با اختلاف کرده اند و ظاهر عصمت ایشان است بنا بر آیاتی که در قرآن مجید در مقام مدح وارد شده
مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون الی قوله و هم من خشیته مشفقون و قوله تعالی و هم
لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون و قوله تعالی و هم لا یستکبرون عن عبادته و لا یستحسرون یسبحون
اللیل و النهار لا یفترون و در احادیث ائمه طاهرین هم نصوص کثیره وارد است بر عصمت ملائکه بنحوی که مفید یقین است

وتمسک اند جماعتی که قائلند بعدم عصمت ملائکه بشبهه چند که اعظم آنها دو شبهه است اول آنکه ابلیس و بودن او از ملائکه به دلیل شمول امر سجود مر
او را فقوله تعالی و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم و بنابرین که معاتب شد بقوله تعالی ما منعک ان تسجد اذ امرتک و به دلیل
صحة استثنائه قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس و جوابش منع بودن ابلیس است از جمله ملائکه به دلیل قوله تعالی کان من الجن ففسق عن
امر ربه و داخل کردن او نیست در ملائکه بسبب تغلیب است بنابر آنکه متمادی در میان ملائکه بوده شبهه دوم قصه هاروت و ماروت
که در قرآن مجید ذکر ایشان وارد شده و آن قصه مشهور است و در جواب این شبهه امام فخر رازی در اربعین آورده که لیس
الامر کما یقال فی تلک القصة الخبیثة بلکه حکمت در انزال ایشان آن بود که ساحران آن زمان تلقف امور عجیبه از شیاطین مینمودند و در میان
مردم القا میکردند و نسبت میدادند بوحی نازل بر انبیا و کلام سحره دالیه الکشاره بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة نحو ما تعلیم
سحر بجهة ظهور فرق میان سحر و وحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض فاسده خود کنید و کافر شوید و موافق این کلام
از حضرت مقدس رضوی علیه السلام روایت شده و اما ملائکه نزد که جواهر مجرده اند و روحانیات صرف نیستند و در عصمت ایشان
بنابر براءت ایشان از شوائب شهوت و غضب و مؤید این است آنچه در بعض روایات وارد شده که خلقت الملائکة
من نور و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز خلافیست مستقر میان متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب
اولند و معتزله و قاضی ابو بکر باقلانی و ابو عبد الله الحلیمی از اشاعره بر مذهب ثانی و متمسک فرقه اولی بوجوه نقلیه و عقلیه
مانند امر ملائکه بسجود آدم و تعلیم آدم اسما را بملائکه و اصطفای حق سبحانه انبیا را بر عالمیان که ملائکه از آنجمله است و مانند وجود
قوة معارضه من الشهوة و الغضب فی الانبیاء دون الملائکه و از جناب مقدس رضوی نقل شده از آبای طاهرین خود از پیغمبر که گفت
ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین ع فرمود که پس گفتم یا رسول الله فانت افضل او جبرئیل آنحضرت فرمود
که یا علی ان الله تبارک و تعالی فضل انبیائه المرسلین علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین و المرسلین و الفضل بعدی
لک یا علی و الائمة من بعدک و ان الملائکة لخدامنا و خدام محبینا الحدیث و موافق این در احادیث طاهرین بسیار است و تمسک
فرقه ثانیه نیز بوجوهی است نقلی و عقلی اول مدح حق سبحانه ملائکه را باشتهای آنچه گذشت دوم قوله تعالی قل لا اقول لکم عندی
خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا کان الملک افضل سوم قوله
تعالی ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شما را ای آدم و حوا خدای شما از اکل شجره منهیه مگر بجهة
اینکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملک ترقی کنید و ظاهر است دلالت این بر فضیلت ملک چهارم قوله تعالی علمه شدید القوی
یعنی تعلیم کرد محمد را ص شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم قوله تعالی لن یستنکف
المسیح ان یکون عبدا لله و لا الملائکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف از عبودیت دارد و لا من هو ارفع درجة

تفضیل انبیاء بر ملائکه

منه

منه چنانکه عرف شاهد است بر این ششم اطراد تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و ملائکته و کتبه
و رسله الآیه لا یجوز ذکره لا یعقل له وجه سوی الافضلیه هفتم ان اعمالهم المستوجبة للثواب اکثر لطول اعمارهم و ادوم
لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی و ما یوجب شغل القلب و عدم الحضور و جواب از اول آن است
که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت و از دوم آنکه آیه وقتی نازل شد که قریش استعجال عذاب موعود میکردند
و مراد اینست که من ملک نیستم یعنی در قوت و شدت تا انزال عذاب توانم کرد و یا بر اعلام بوقت نزول عذاب یا اخبار بچیزها
بی واسطه حاصل نتوانند شد و از سوم آنکه تمویه بوده از شیطان که بخیال آدم و حوا افکند که آنچه مشاهده است در ملک
از حسن صورت و کمال قوت حاصل نتواند شد بسبب اکل شجره و از چهارم تعلیم از جانب الله بود و شدید القوی بتوسط
بکرو اسطه و از پنجم مراد الوهیه ملائکه است از عیسی در استنکاف از عبودیت از عیسی که لم یکن له اب فقط و الملائکه
لیس لهم اب و لا ام و از ششم یجوز ان یکون تقدیمهم فی الذکر لتقدمهم فی الوجود یا بنا بر آنکه ایمان بملائکه بسبب
آنکه غیب اند از حواس اهم است از ایمان بانبیا و از هفتم ان هذا لا یمنع کون الانبیاء افضل لجهات اخر کقهر المضاد
و المنافی و تحمل المتاعب و المشاق لا یخفی که کلام در این ادله و اجوبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است چنانکه مذهب
متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق آنست که در بیان مرتبه خاتمیت مذکور شد

فصل هیجدهم از باب دوم از مقاله سیم در بیان افضلیت پیغمبر ص از جمیع انبیاء و بیان آنکه هر
فضیلتی که ثابت بود برای هر پیغمبری ثابت است برای آنحضرت بازیاده اما افضل آنحضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال
ثابت است بثبوت مرتبه خاتمیت چنانکه دانسته شد و اما استجماع آنحضرت مر فضایل سایر انبیا را علی سبیل
التفصیل بیانش آنست که جناب مقدس مرتضوی ع فرموده و من نقل کنم مضمون آن را علی سبیل الاختصار بنحوی که
مفید مطلوب شد بدون اخلال بغرض در این مقام و آن چنانست که مروی شده از ابا الحسن موسی بن جعفر
الکاظم ع عن ابیه عن آبائه عن الحسین بن علی بن ابیطالب ع که یکی از احبار یهود شام که تورات و انجیل و زبور
و صحف انبیا ع خوانده بود و عارف شده بدلایل آن آمد بمجلسی که در آن بود اصحاب رسول الله ص و فیهم علی
بن ابیطالب ع و گفت ای امت محمد شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبر درجه و برای هیچ رسول فضیلتی مگر آنکه انتحال
آن برای پیغمبر خود کرده اید هل تجیبونی عما اسئلکم عنه پس قوم از عجز از جواب نترسیدند و هیچ نگفتند فقال
علی بن ابیطالب ع نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة و لا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها لمحمد ص و زاد محمدا ص علی الانبیاء
اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو جواب من خواهی گفت فقال ع نعم الیوم از فضایل آنحضرت خواهم گفت

در بیان افضلیت پیغمبر

که روشن شود چشم مؤمنان آن وقت که باشد رشک کنند کافران در فضایل در اینست اذا ذکر لنفسه فضیلة قال ولا فخر و من ذکر
کنم برای تو فضایل و برای آنکه مستلزم عیب و منقصت باشد برای انبیا ولکن شکر الله تعالی ما اعطی محمدا پس یهودی گفت
من اینک سوال میکنم تو مهیای جواب باش حضرت فرمود بیا و هرچه داری گفت حق تعالی ملائکه را بسجده آدم فرمود فهل یهودی
فعل لمحمد شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک واعطی محمدا ما هو افضل من هذا چه سجده ملائکه مر آدم را سجده عبودیت نبود
بل کان اعترافا بفضیلته و برحمة من الله و بتحقیق که بیشتر از این تعظیم درباره محمد صادر شده چه حق سبحانه در مقام
عظمت و جبروت خود صلوات بر محمد فرستاده و کذا الملائکة جمیعا و مؤمنان را تعبد فرموده بصلوات فرستادن بوی
و بیقین علیه السلام بذلک قوله تعالی ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما یهودی
گفت لقد تاب الله تعالی علی آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که پیغمبر ما کرد چیزی که اعظم از این بود من غیر ذنب حیث قال تعالی
لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر یهودی گفت و هذا ادریس رفعه الله مکانا علیا منزلت ادریس را بلند گردانید
و او را طعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود در شأن پیغمبر ما کرد افضل از این حیث قال تعالی و رفعنا لک
ذکرک و طعام داد او را از تحف بهشت در زمان حیات چه روزی که آنسرور متضرر بود از جوع جبرئیل آمد و جامی
آورد که در وی تحفه جنت بود و چون بدست آنسرور داد جام و تحفه هر دو بتسبیح و تهلیل در آمدند پس آنسرور بدست
اهل بیت خود داد باز تسبیح و تهلیل آغاز کردند خواست که ببعضی از اصحاب خود بدهد جبرئیل نگذاشت و گفت
تحفه جنت است و نشاید جز پیغمبر یا وصی پیغمبر پس آنسرور از آن تحفه تناول کرد و ما باز تناول کردیم و من هنوز
مزه هم حلاوت آنرا در کام خود یهودی گفت اینک نوح ع که صبر کرد در راه خدای تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمود
پیغمبر ما نیز صبر نمود و عذر قوم خود خواست در وقتیکه تکذیب وی نمودند و از میان خود بیرون کردند و سنگباران
نمودند و سایر بلادیها بجا آوردند و خدای تعالی ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد کوه ابو قبیس را بر سر قوم فرود
آرد و هلاک شان کند آنسرور اذن نداد و گفت من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت کن
قوم مرا که ایشان نادانند یهودی نوح چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود را محبت قرابت بحرکت آمد
و نجات فرزند خود درخواست کرد که رب ان ابنی من اهلی حق سبحانه فرمود که فرزند غیر صالح اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون
مامور شد بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رقت برای قرابت خود نکرد تا جز کدام در راه خدا بیشتر بود
یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا کرد و خدای تعالی دعوت او را قبول نمود چندان باران از آسمان آمد که قوم او
هلاک شدند حضرت فرمود پیغمبر ما نیز چنین کاری کرد لیکن تفاوت عظیم است میان این دو اگرچه نوح بر قوم خود غضبناک
شد

شد و نفرین کرد و پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند چون محتاج باران شدند دعا کرد و رحمت
طلبید و دعای وی مستجاب شد چندان رحمت آمد که از کثرت باران بتنگ آمدند و التماس دعا نمودند که باز استد آنسرور
تبسم نموده فرمود که بوده سرعة ملالة ابن آدم پس گفت اللهم حوالینا و لا علینا پس باران بر حوالی مدینه و بر کشت
و زرع میبارید و بر شهر قطره نمی آمد یهودی گفت اینک هود ع از خدای تعالی بر قوم خود نصرت طلبید حق سبحانه باد
فرستاد و قوم او را هلاک کرد حضرت گفت خدای تعالی پیغمبر ما را بیشتر از این کرامت فرموده چه در روز خندق در هلاک
دشمنان وی باد فرستاد و ملائکه نیز فرستاد کما قال تعالی یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا
علیهم ریحا و جنودا لم تروها یهودی گفت اینک صالح ع خدای تعالی بجهت او ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او
باشد حضرت فرمود خدای تعالی به پیغمبر ما بیشتر از این کرامت کرده چه ناقه صالح با او سخن نیافد و گواهی نداد بر نبوت وی
و به پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه بزبان آمد و شکایت کرد از صاحب خویش که مرا چندان کار فرمود که پیر شدم
و اکنون قصد نحر من دارد و من پناه بتو آوردم آنسرور صاحب ناقه را طلب فرموده شتر را از وی درخواست نموده و
رها کرد و نیز روزی شتری دیگر بزبان آمده گفت فلان مالک من نیست و او مرا بشهود زور صاحب کرده و صاحب
من فلانست یهودی گفت اینک ابراهیم ع متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدای تعالی و استدلال کرد بر وجود او تعالی گفت
تنبه ابراهیم ع در پانزده سالگی بود و پیغمبر ما در هفت سالگی بود که قومی از تجار نصاری بمکه آمده بعض ایشان آنسرور
را دیده باوصاف و علامات که در کتب خوانده بود شناخته از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند و اشاره بزمین
کرده گفتند ما هذه فرمود ارض پس اشاره باسمان کردند گفت سما گفتند فمن ربهما فقال الله و گفت شما شک دارید
بمن در باره خدای تعالی یهودی آنسرور در صغر سن متیقظ بتوحید بود و حال آنکه قوم او مشرک و عابد اوثان
بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت ابراهیم محجوب شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محجوب شد از کسی که
قاصد قتل او بود بحجب خمسه اول قوله تعالی و جعلنا من بین ایدیهم سدا دویم و من خلفهم سدا سوم فاغشیناهم فهم
لا یبصرون چهارم و اذا قرات القرآن جعلنا بینک و بین الذین لا یؤمنون بالآخرة حجابا مستورا پنجم فهی الی الاذقان
فهم مقمحون یهودی گفت ابراهیم مبهوت کرد اینه و ملزم ساخت کافر را ببرهان نبوت حضرت فرمود که پیغمبر ما
ملزم ساخت منکر بعث را که ابی بن خلف الجمحی بود در وقتیکه استخوان پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من یحیی
العظام و هی رمیم در وقت قل یحییها الذی انشاها اول مرة و هو بکل خلق علیم فانصرف مبهوتا یهودی گفت ابراهیم
بتهای قوم را شکست ابر فرمود و پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت بت بزیر انداخت و شکست و در جزیره

عرب هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر برانداخت بهلول گفت ابراهیم فرزند خود را در راه خدای تعالی در معرض
ذبح در آورد اما فرزند پیغمبر ما حسین را از آن عظیم تر کشتند چه فرزند ابراهیم نجات یافت و عم پیغمبر ما اسد الله و اسد رسول الله
حمزه سید الشهداء در برابر آنسرور در راه خدای تعالی شهید ساخته مثله کردند و صبر نمود واظهار تحسر نفرمود و گفت اگر نه
آن بودی که صفیه محزون میشد میگذاشتم حمزه را در دامن احد حتی یحشر من بطون السباع وحواصل الطیور بهلول گفت
ابراهیم را قوم در آتش افکندند او صبر کرد و آتش برو برد و سلام گردید امیر گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بره
مسموم ساخت حق تعالی حرارت سم را در جوف مبارکش برد و سلام گردانید بهلول گفت اینک یعقوب علیه السلام که حق تعالی عظیم
گردانید از خیر نصیب او را و اسباط را از صلب او و مریم بنت عمران را از نسل او گردانید امیر فرمود حق تعالی
فاطمه سیدة النساء و حسن و حسین را از صلب و نسل پیغمبر ما گردانید بهلول گفت یعقوب صبر کرد در فراق فرزند خود
از اندوه بهلاکت نزدیک شد حضرت امیر گفت حزن یعقوب تلاقی در عقب داشت در دنیا و قرة العین پیغمبر ما ابراهیم
را در حیوة قبض روح شد و دل مطلق اظهار جزع و حزن نفرمود و گفت یحزن النفس ویجزع القلب وانا علیک
یا ابراهیم لمحزونون ولا نقول ما یسخط الرب بهلول گفت اینک یوسف را بچاه افکندند و بتلخی فراق صبر کرد و در
زندان محبوس شد نه معجزات او در وجود نها برابر فرمود که اگر یوسف حبس کشید آنسرور نیز در شعب محبوس
شعب بود و فراق اهل و بیت و اولاد را با هجرت حرم خدا جمع نمود و حق تعالی جهت تسلی خاطرش خواب او
در رویای صبر را راست گردانید کما قال تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه
انداختند آنسرور نیز در غار بود بهلول گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریت داد که در آن حکمت و موعظه
بود حضرت فرمود که پیغمبر ما را فاضلتر از آن عطا نمود چه سوره بقره از قرآن در برابر انجیل است و طواسین و طاها
و حوامیم و نصف مفصل برابر توریت و نصف دیگر مفصل و تسبیح در مقابل زبور و بنی اسرائیل و براءت موازن
صحف ابراهیم و صحف موسی علیه السلام و زاده السبع الطوال و فاتحة الکتاب و هی السبع المثانی والقرآن العظیم و عطاه
الکتاب والحکمة بهلول گفت خدای تعالی با موسی در طور مناجات نمود حضرت امیر گفت حق سبحانه و تعالی با پیغمبر
ما در سدرة المنتهی مواخاة فرمود بهلول گفت خدا بموسی القا کرد محبت خود را امیر گفت به پیغمبر ما نیز محبت خود
القا نمود و از محبت خود بود که شریک گردانید نام او را با نام خود چه تمام نمیشود شهادت لا اله الا الله بی شهادت
محمد رسول الله و در منبرها منادی کنند بنام آنحضرت و بلند نشود صوت بذکر خدا مگر اینکه بلند شود ذکر محمد
بهلول گفت خدای تعالی وحی کرد بمادر موسی بجا بر پر ... که موسی را بود حضرت گفت حق تعالی لطف فرمود بمادر محمد

محمد

نام محمد را او را آگاه گردانید که محمد رسول خداست تا اینکه گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود و در خواب
دیده بود که گفتند که آنکه در بطن تست سید امت است چون متولد شود او را محمد نام کن پس حق تعالی اسم محمد را از اسم
خود که محمود است اشتقاق نمود بهلول گفت خدای تعالی موسی را بفرعون بمثل فرعون متجبر و صاحب
عتو و عظمت نمود با او آیات و معجزات بزرگ حضرت گفت حق سبحانه پیغمبر ما را بچندین فرستاد که هر یک در عتو
و تجبر فرعونی بودند مثل ابو جهل و عتبه و شیبه و ابی البختری و نضر بن حارث و ابی بن خلف و مثل خمسه مستهزئه
مانند ولید بن مغیره و عاص بن وائل و اسود بن عبد یغوث و اسود بن مطلب و حرث بن طلاطله و نحو
ایشان ایات بینات در آفاق و انفس بنو عرکه دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوت و دلیل بهلول گفت
انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت فرمود خدای تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما نیز از فراعنه
مذکوره که عبرت عالمیان شد و در باره مستهزئین نازل شد که انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمسهم
کل واحد منهم بغیر قتله صاحبه فی یوم واحد چه ولید که گذشت بتیری که مردی در خزاعه پرش نشانده بود
و گوشه که خشک شد خواست بردارد شظیه از وبر اکحلش آمده بکشیدش فمات و هو یقول قتلنی رب محمد
و عاص بحاجت بیرون رفت سنگی از زیر پای او بدر رفته بیفتاد و پاره پاره شد و هو یقول قتلنی رب محمد
و اسود باستقبال پسرش بیرون رفته در سایه درختی فرود آمد جبرئیل با ملک جلیل سرش گرفته بر ساق شجره
میزد تا بمرد و هو یقول قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر بر او نفرین کرده بود که نابینا شود و پسرش بمیرد
بکرید بیرون رفته بود بموضعی که ناگاه جبرئیل نازل شد برگ سبز در دست و بر روی او میزد تا کور شد و باند
تا پسرش بمرگ او گریست و ابن طلاطله بیرون رفت در وقتی تعب یش اکرم و یتحول بجنبی شده بازگشت
اهل خانه منعش از دخول کردند فریاد کرد که من حرثم ایشان در غضب شده بقتلش مبادرت کردند و این
اینهم امور در ساعت واحده بوقوع پیوست و اینان بودند که در سر پنج تن نزد رسول آمده گفتند تا وقت
ظهر ترا مهلت دادیم اگر بر گشتی از سخن خود و الا قتلناک پس آنحضرت بمنزل خود آمده در بست و نهایت
اندوهناک نشست جبرئیل نازل شد آورد که فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود
کن و باک مدار از مشرکین آنحضرت گفت با جبرئیل چگونه باک ندارم با تهدیدی که مستهزئین بمن کردند جبرئیل
گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت گفت الآن نزد من بودند جبرئیل گفت من نیز ادراک کفایت امر ایشان
کردم و اما بقیه فراعنه در روز بدر بسزای خود رسیدند بهلول گفت برای موسی عصا ثعبان گردید امر دریا

برای پیغمبر ما اعظم ازان شد و آن چنان بود که مردی از ابوجهل طلبی داشت روزی از وی طلب وجه خود نمود ابوجهل پرواه
او نکرد و بشرب خمر مشغول بود یکی از ندمای وی بر سبیل سخریه بآن مرد گفت من ترا دلالت کنم بکسی که برای تو التماس کند
و از ابوجهل حق تو بستاند پس دلالتش بسوی محمد کرد و ابوجهل همیشه میگفت روزی باشد که محمد تو بگیرد نه پس
دلالتش بسوی محمد کرد و ابوجهل همیشه میگفت روزی باشد که حاجتی نزد من آید و من او را بسیار خوار کنم آن مرد نزد پیغمبر
آمده گفت شنیده‌ام که میان تو و عمرو بن هشام یعنی ابوجهل صداقتی است و من توانا و کم حقیقتم و بستاند آمده‌ام
تا شفیع من شوی پس حضرت برخواسته نزد ابوجهل آمد و گفت قم یا ابا جهل و اد حقه یعنی برخیز و ادا کن حق این
مرد را و از ان روز کنیت او ابوجهل شد پس ابوجهل برخواست و فی الحال حق مرد ادا کرد و بمجلس خود برگشت
یکی از اصحابش بسوی گفت از محمد ترسیدی که حق مرد ادا کردی جواب داد که معذور دار به مرا بدرستیکه دیدم
از طرف یمین وی مردانی که در دست داشتند حربه‌ها که میدرخشید نزد و از طرف چپ او اژدهایی دیدم که دندانها
بهم میزدند و آتش از چشمهاشان لمعان میزد اگر امتناع میکردم ایمن نبودم که مرا هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل
دعوی کرد نزد قوم خود که برود و کار محمد را کفایت نماید پس برخاست و سنگی بزرگ برداشت و آمد نزد آنحضرت
در وقتی که در حوالی کعبه در سجده بود و طول عظیم در سجده میکرد پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد سنگ بر
پای ابوجهل آمده مجروح شد و فزع و متغیر اللون و ترسناک برگشت قوم از حال او سوال کردند گفت
چون از نزد محمد متوجه من شد دهن باز کرده و نزدیک بود که مرا فرو برد و دستم بلرزید و سنگ بر پای من آمد یهودی
گفت موسی ید بیضا داشت امیر فرمود پیغمبر ما اعظم ازین داشت چه هر جا که میگشت نور از پیش دو ساعتش لمعان
میزد چنانکه مردم همه مشاهده میکردند یهودی گفت موسی بر دریا زد که راه گذشت امیر فرمود در غزوه حنین
بوادی رسیدیم بغایت عظیم چون تقدیر کرده شد بقدر چهارده قامت بود اصحاب مضطرب شده گفتند
که دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا لمدرکون حضرت فرود آمده دعا کرد
و گفت بار خدایا هر پیغمبر را دلالتی عطا کردی اینک مرا نیز بنما پس سوار شده بر آب زدیم از عقب او در ان
شدیم و از آب گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت برای موسی از سنگی دوازده چشمه بیرون
آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین بظهور پیوست روزی که در حدیبیه محصور بلکه بودیم اصحاب شکایت
تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نموده دست مبارک بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آنحضرت
عیون منفجر شد چندانکه مردان و مرکبان سیراب شده مشکها پر کردند و نیز در حدیبیه قلیبی بود خشک
شده

شده حضرت تیری از کیش بیرون کرده ببراء بن عازب داد و گفت این سهم را در ان قلیب بر زمین فرو بر ففعل ذلک فتفجرت
اثنتا عشرة عینا من تحت السهم و نیز بتحقیق که ظاهر شد در یوم المیضاة امری که عبرت شد و علامت بر منکران نبوت آنحضرت
را مانند حجر موسی و آن چنان بود که میضاة یعنی ظرفی که در وضو میگرفت طلبیده دست مبارک در وی فرو برد ناگاه آب
از ان میضاة جوشیدن گرفت و بلند شد چندانکه هشت هزار مرد از ان آب وضو کردند و آشامیدند و سقی دواب کردند
و نیز هر قدر خواسته بردند یهودی گفت بر موسی من و سلوی عطا شد علی فرمود بر پیغمبر ما و بر امتش غنایم حلال شد
و پیش از وی حلال نبود و غنایم افضل است از من و سلوی علاوه بر این نیز افزوده شد چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و امتش
گردانیده شد بجای عمل صالح فاذا هم احد بحسنة ولم یعملها کتب له حسنة فان عملها کتب له عشر و پیش ازین برای هیچ پیغمبر
این مرتبت نبوده یهودی گفت تظلیل غمام از آیات موسی بود علی فرمود که تظلیل غمام برای موسی مخصوص نبوده
و محمد را کانت تظلله الغمام من یوم ولد الی یوم قبض یهودی گفت آهن نرم داود را که خدای تعالی آهن را برای او نرم گردانید
که از وی درع میساخت علی فرمود که برای پیغمبر ما اعظم ازین کرد فانه لین الله عز و جل له الحجر الصلاب وجعلها غارا یهودی
گفت داود بکی علی خطیئته حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون بنماز می‌ایستاد شنیده میشد از سینه مبارکش آواز
مانند آواز دیگ که بجوشد و حق آنکه ایمن گردانیده بود خدای تعالی او را از عقاب و مدت ده سال بر اطراف اصابع
قیام میکرد حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام شب قیام میکرد حتی عوتب فی ذلک بقوله تعالی طه ما انزلنا علیک
القرآن لتشقی یعنی انزال قرآن بر تو بجهه این نبود که تا این غایت محنت و مشقت کشی و چندان میگریست که بیهوشی
میشد او را گفتند الیس الله تعالی قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تاخر فرمود بلی ولیکن شکرانه این بیکنم افلا اکون
عبدا شکورا و اگر کوه با داود حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز میکرد روزی او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت
در آمد حضرت فرمود ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر و صدیق و شهید پس قرار گرفت اطاعة لامره و در روزی
با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دموع از وی میزاوید حضرت فرمود ای کوه یعنی چه چیز گریه میدارد ترا جبل بگفتار آمده
گفت روزی مسیح بر من گذشت در حالیکه مردم را تخویف میکرد از ناری که وقودها الناس و الحجاره پس گریه من از آن
روز که این سخن شنیدم میگریم که مبادا از ان حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد
و قرار گرفت یهودی گفت اینک سلیمان را اعطی ملکا لا ینبغی لاحد بعده امیر فرمود پیغمبر ما را افضل ازین عطا کرده
شد روزی نازل شد بر وی ملکی که هرگز هبوط نکرده بود بارض و آن میکائیل بود و گفت یا محمد اگر خواهی مروی زمینی
خواهی اینک مفاتیح خزاین ارض برای تو آورده‌ام تا سباک و جمیع کوهها ذهب و فضه گردد برای تو و با تو سیر کند

هرجا تو سیر کنی و اینها همه که گفتیم از تو باشد با آنکه کم شود از تو چیزی که مهیا و آماده است در آخرت برای تو حضرت بسوی جبرئیل ع
که خلیل وی بود از جمله ملائکه ایما نمود جبرئیل بتواضع دیدنکم اشاره فرمود پس حضرت در جواب میکائیل گفت میخواهم
که پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی کنم آکل یوما و آکل یومین ملحق شوم ببرادران خود از انبیا و هیچگونه رغبتی و التفات
بپادشاهی دنیا و تجملی که گفتی ندارم فزاده الله الکوثر و اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها الی آخرها سبعین
مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود خدا تعالی ویرا بر عرش خود اند فهذا افضل مما اعطی سلیمان ع یهودی
گفت سلیمان را باد مسخر بود که فارت به فی بلاده غدوها شهرا و رواحها شهرا یعنی باد ویرا سیر میفرمود بهر جا که میخواست
از بلاد خدا بسرعتی که چاشت یکماهه راه طی میکرد و شام یکماهه راه علی ع گفت پیغمبر افضل از این داده شد چه کمتر از ثلث
از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماهه راهست سیر فرمود و از آنجا ملکوت سموات که پنجاه هزار ساله راهست عروج نمود و منتهی
شد بساق عرش فدنی بالعلم فتدلی یعنی از آنجا نزدیک شد بسوی خدا تعالی بحجب علم و دانش و معرفت نه بحجب مکان
و طی مسافت پس برداشته شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو گرفت بصر مبارکش را و با آن نور دید
و مشاهده کرد عظمت خدای خود را بفواد دلم برها بعینه یعنی آن دیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین او ادنی
و این کنایه است از غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی و از جمله وحی آیه بود که در سوره بقره است قوله لله ما فی السموات
و ما فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء والله علی کل شیء قدیر یعنی خدای
تعالی راست آنچه در آسمانها و زمینها است و اگر اظهار کنید هرچه را در نفسهای شما است و یا پنهان کنید بزودی محاسبه
خواهد کرد شما را بآن در آن روز هر که را خواهد و عذاب میکند هر کرا خواهد و این آیه بر جمیع انبیای سابق عرض شده
بود و بر امتان خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این آیه و گرانی عمل بمقتضای آن ابا نمودند از قبول آن و چون بر
آنحضرت عرض شد و بر امت خود عرض نمود قبول کردند و چون پیغمبر بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول
وی فرمود آمن الرسول بما انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب امت خود نیز فرمود والمؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و
کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول ایشان با عدم طاقت رحم نموده رفع مقتضای آن فرمود و گفت
لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت پیغمبر چون خدا تعالی را در مقام رحمت دید طلب عفو از
سهو و نسیان که امم سابقه بآن مواخذ بودند نمود گفت ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطأنا حق تعالی این را نیز رفع نمود
پیغمبر طلب زیاده کرد و رفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا نمود گفت ربنا و لا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین
من قبلنا حق تعالی این را نیز عطا کرد و گفت شداید و آصاری که بر امم سابقه بود از امت تو برداشتم چه نماز ایشان قبول
بنود

بنود مگر در بقاع معینه از ارض خواه دور بودند از آن بقاع و خواه نزدیک و برای تو و امت تو همه جای زمین را مسجد کردانیدیم
و امم سابقه بود را چنین بجائی نرسیده مامور بودند باعتراض کردن موضعی است و قد جعلت تربتک اطهارا لامتک
طهورا و قبول قربانی ایشان که برا عناق به بیت المقدس حمل میکردند این بود که ناری نازل شده آنرا بسوزاند و صاحب قربان
مسرور مراجعت نماید و الا خائب و محزون گردد و از برای امت تو فقرا و مساکین تناول نمایند و انتفاع یابند و اگر قبول
باشد ثواب آن مضاعف کنیم و الا رفع عقوبات دنیا نمایم و نماز شان در ظلم لیالی و انصاف نهار بود و پنجاه نماز
بود در پنجاه وقت از شبانه روز و برای امت تو پنج نمازست در پنج وقت از اطراف لیل و نهار و جعلت لهم اجر خمسین
صلوة و حسنات امم سابقه بحسنه بود و سیئه بسیئه و حسنات تو بده حسنه است و سیئه بسیئه و گناه ایشان
بر درها رخنها رای ایشان نوشته میشد و همه بر آن مطلع میشدند و توبه ایشان آن بود که محبوب ترین خوردنیها
را بر خود حرام کنند و اگر قبول میشد در عرض صد سال و هشتاد سال و پنجاه سال قبول میشد بعد از آنکه بآن
آن گناه در دنیا عقوبت کرده شدند و گناه امت تو پوشیده شده است بسترهای غلیظ و گناه پنجاه ساله و صد
ساله بخشیده میشود بتوبه که طرفة العینی کنند بدون اجرای عقوبت و تحریم مباحی و چون حضرت نوازش
و الطاف آلهی را با این مرتبه دید طلب زیاده نمود گفت ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرمود گفت
بتحقیق که برداشتم از امت تو سختیها و بلاهای امم سابقه و حکایت کرده شد برای تو که تکلیف نکرده ام هیچ
امتی را بآنچه فوق طاقت ایشان باشد پس حضرت درخواست عفو و غفران از امت نمود گفت واعف
عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا حق تعالی فرمود که عفو کردم از تائبان امت تو پس حضرت گفت وانصرنا علی
القوم الکافرین حق تعالی فرمود که قبول کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران با آنکه امت تو در قلت نظر
بجمیع عالمیان مانند خالی سفیدی باشند که بر بدن گاو سیاهی باشد و همیشه ایشان غالب و قاهر باشند بر طوایف
عالمیان و استخدام کنند مر عالمیان را و هیچکس استخدام ایشان نتواند کرد و واجب است بر من که غالب کردانم
دین ترا بر همه ادیان تا باقی نماند در مشرق و مغرب ارض دینی مگر دین تو و یا دینی که ادای جزیه کنند اهل دینش
تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان ع شدند یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل امیر ع فرمود برای پیغمبر افضل
از این عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان ع بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود و مسخر پیغمبر شدند و قبول ایمان کردند نه از کفر
و نیز ع عصیان نمودند و نه جن از کیش اشراف ایشان از جن نصیبیان و یمن نزد حضرت آمدند و قرآن شنیدند و معذرت خواستند
گفتند ما گمان نداشتیم که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن و حشر و نشری خواهد بود و نه جن دیگر هشتاد و یک هزار از ایشان

آمده معذرت خواستند و متابعت کردند بصلوة و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با ملل، ان و بعثت پیغمبر ما
عام و شامل شد مر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا یقول اینا و اتیناه الحکم صبیا داده شد حکمت و علم و فهم
در حالت کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی از وی صادر شود و روزه بر روزه می پیوست امیر فرمود که کار پیغمبر ما ازین
عظیم‌تر بود چه زمان یحیی زمان جاهلیت و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین توحید و علم و حکمت شایع بود و پیغمبر
ما را داده شد حلم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود و در میان عبدهٔ اوثان و حزب شیطان نشو و نما میکرد و هرگز
میل بعبادت صنم ننمود و غیر خدای یگانه نپرستید و هرگز دروغ نگفت و بباطلان قوم مرتکب نشد و کان ایضا
حلیما و هفته بهفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از تجویز او بعضی تخشی میکردند میفرمود انی لست کاحدکم انی اظل
عند ربی فیطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم که بتنگ آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و
مشروبات متعارفه بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود و او مرا طعام و شراب عنایت میفرماید و در نماز چندان
میگریست که مصلای مبارکش تر میشد از خشیهٔ خدای تعالی بی ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک عیسی بن مریم نیز تکلم
از یکلم فی المهد صبیا امیر فرمود پیغمبر ما در ساعتی که بزمین آمد از شکم مادر دست چپ بزمین نهاد و دست راست
باسمان برداشته کلمه توحید گفت و در آن لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند اهل مکه قصرهای بصرهٔ شام
و قصور حمراء یمن و قصور بیض اصطخر را و حوالی و نواحی هر کدام و در شب مولد آنحضرت دنیا بمرتبه روشن
شد که جن و انس و شیاطین باضطراب در آمدند و گفتند که در زمین حادثهٔ عظیم حادث شده و مشاهده میشد در آن
شب صعود و نزول ملائکه که بعضی باسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس بنا بر مشاهدهٔ اعاجیب
که در آن شب واقع شد اراده کرد که باسمان رود تا حقیقت معلوم کند و او را در آسمان چهارم جای نشستن بود و سایر
شیاطین نیز میرفتند که استراق سمع کنند و از ملائکه چیزی معلوم نمایند که ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهاب یهودی
گفت عیسی ابرای اکمه و ابرص میکرد امیر فرمود که از پیغمبر ما نیز ابرای ذوی العاهات صادر شده روزی از جماعتی در از حی بجهد
سؤال کرد که گفتند یا رسول الله از حضرت آفت و عاهت مانند چوجه ... شد که بر بر نیاورده باشد حضرت بعیادت او توجه
فرمود گفت تو در حق خود چه دعا داری مگر در آن مرد گفت همیشه میخواندم که یا رب اینما عقوبة انت معاقبنی بها
فی الاخرة فعجلها الی فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبت که در آخرت بمن خواهی کرد در دنیا تعجیل کن و در آخرت مگو آنحضرت
فرمود چرا نگفتی اللهم آتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة یعنی ای خدایا در دنیا و آخرت با ما احسان و نیکویی
کن آن مرد این کلمات بر زبان راند فی الحال شفا یافت و مقام صحیح و خرج معنا و نیز روزی مردی از جهینه نزد آنحضرت
آمد

آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب برداشته آب دهن مبارک در آن افکند و فرمود که جسد خود را
باین آب مسح نماید و فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ از اثر جذام باو نماند و نیز ابرص نزد آن حضرت آمد حضرت آب
دهن مبارک بوی افشاند و آن مرد برخاست از پیش او مگر صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله پسرم مشرف
بر موت شده و هر چند طعام برو عرض میکنم از کثرت تشنج قدرت بر تناول ندارد حضرت نزد او آمده گفت
جاثیت یا عدو الله و لی الله یعنی از دشمن خدا دور شو از دوست خدا فی الحال صحیح و قتادة بن ربعی را در روز احد تیری
برچشم آمده از حدقه بیرون افتاد حضرت دست مبارک برو گذاشت فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش بجز
بزیادتی نور و حسن فرق نداشت و عبدالله بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق دست از بدن جدا شد حضرت
دست جدا شده را بمحل خود نهاده دست مبارک برو مالید فی الحال بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت
و محمد بن مسلمه را در جنگ کعب بن اشرف بچشم و دست و عبدالله بن انیس را بچشم مانند این رسید آنحضرت دست
مبارک مالیده صحیح شد یهودی گفت عیسی احیای موتی میکرد امیر المؤمنین ع فرمود که زنده کردن مرده نیست مگر
حلول حیات در غیر ذی حیات و در دست پیغمبر ما سنگریزها تسبیح میکردند و اگر مرده با عیسی سخن میگفت با پیغمبر ما نیز مردگان
سخن گفتند و استغاثه از عذاب کردند و نیز روزی در طائف گوسفند مسموم بریان کرده نزد آنحضرت آوردند خواست
که تناول نماید گوسفند بریان در آمده که یا رسول الله لا تاکلنی فانی مسمومة پس اگر بهایم در حال حیات سخن گوید از اعظم
معجزات است فکیف که بعد از ذبح و سلخ و بریان کردن سخن گوید و نیز حضرت شجره را آواز میکرد و جواب میشنید و
بهایم سخن میگفت و میشنید و سباع با او تکلم میکردند و گواهی بنبوتش دادند و تحذیر از نخل فتنی نمودند یهودی گفت
عیسی خبر میداد بما یاکلون و ما یدخرون امیر فرمود که عیسی از چیزی خبر میداد که صاحبش علم آن داشت و از عیسی در
حایط و پرده مستور بود و پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز موجود نشده بود و دیگری علم آن نداشت مانند موت
که کی خواهد شد و حرب که کی خواهد بود و که کشته خواهد شد و بسیار بود که مردی می آمد که از حضرت سؤال کند حضرت میفرمود
تو خواهی گفت یا من بگویم و میگفت هر چه او خواسته بود و حضرت در مدینه بود خبر میداد اهل مکه را از اسرار
ایشان در مکه از جمله عمیر بن وهب نزد او آمده گفت آمده ام که پسرم را که گرفتار شده خلاص کنم حضرت فرمود که
دروغ گفتی بلکه میان تو و صفوان بن امیه حجر واقع شده بود که کشتگان بدر کردید و گفتید والله للموت خیر لنا من
البقاء مع ما صنع محمد بنا و هل حیاة بعد اهل القلیب و تو گفتی که والله که اگر عیال و دین بر من نمی بود برفتم و ترا
راحت میرساندم از قتل محمد صفوان تعهد عیال و قبول دین تو کرده آمده که مرا بقتل رسانی عمیر گفت صدقت یا رسول الله

در بیان معراج حضرت پیغمبر

فانا اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و ما شنیده این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی از گل هیئات مرغ ساخته نفخ در وی کرد و مرغ شد و پرید فرمود که شبیه این از پیغمبر ما نیز صادر شد در روز جنگ حضرت حجری بر داشت و آن حجر به تسبیح و تهلیل در آمد پس حجر را گفت پاره شو حجر به پاره شد و از هر پاره شنیده میشد غیر آنچه از پارهٔ دیگر شنیده میشد و نیز در روز دیگر شجره را طلبید هر شاخ شجره به تسبیح و تهلیل در آمد پس به شجره گفت منشق شو شجره دو نصف شد پس گفت منفصل شو متصل شد پس گفت گواهی ده به نبوت من گواهی داد به نبوت او پس گفت بمکان خود باز شو به تسبیح و تهلیل گواهی چنان کرد که فرموده بود یهودی گفت عیسی زاهد بود حضرت فرمود که محمد صلی الله علیه و سلم کان ازهد الانبیاء چه آنحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد آنحضرت مایدهٔ ننهادند که در وی طعام بوده باشد که اهل نعم تناول کنند و هرگز نان گندم تناول ننمود و از نان جو هرگز چندان تناول نکرد که سیر شود در سه شب پی در پی و آنحضرت رحلت کرده و درع مبارک او بچهار درهم نزد یهودی در رهن بوده و ترک صفراء ولا بیضاء مع ما وطی من البلاد و مکنه من غنائم العباد یعنی دینار و درهمی از او نماند با آنکه بلاد گرفت و غنائم عباد را صاحب شد و بود که روزی سیصد هزار و چهارصد هزار قسمت میکرد و چون شام میشد و سایل میرسید میگفت والذی بعث محمدا بالحق ما امسی فی آل محمد صلی الله علیه و سلم صاع من شعیر ولا صاع من تمر ولا درهم ولا دینار پس یهودی گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله و گواهی میدهم که حق تعالی هیچ پیغمبر و رسول را مرتبه و فضیلت نداد مگر آنکه درباره محمد صلی الله علیه و سلم همهٔ آنها جمع فرمود و زیاده نیز عطا اضعاف درجات فصل نوزدهم از باب دوم از مقاله سیم در بیان معراج آنحضرت بدانکه اگرچه کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات و جواز آن علی الاطلاق مبین شد لیکن خصوص معجزه معراج بنابر استبعاد عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب آنچه مشهور شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیانست و لهذا اختلاف عظیم میان اهل ملت در آن واقع شده بعضی بر آنند که آن قصه در منام واقع شده و جماعتی بر آنند که در یقظه بوده ولیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی بجسد قایلند لیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السماء و حق آنست که در یقظه بوده و بجسد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی تا فوق السماء چنانکه دلالت بر آن احادیث وارده در قصه معراج و مخالفین مستندند بمجرد استبعاد مانند اکثر معتزله و با آنچه مروی شده از عایشه که گفت والله ما فقد جسد محمد صلی الله علیه و سلم و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صالحه و ضعف روایتین پیداست که در مقابل احادیث مستفیضه و قول اکثر علمای ملت وارد شده محتاج به بیان نیست و استبعاد چون در اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است

مرتفع

در بیان کرامات اولیاء

مرتفع است ببیان حقیقت حال مسئله مذکوره پس گوئیم بباید دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلا و آن امریست که دلیل عقلی قایم باشد بعدم جواز وقوعش مانند وجود حادث بلا سبب مطلق دوم ممتنع عادی و آن امریست که دلیلی قایم نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش مگر عدم سبب عادی مانند سخن شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجره معلوم الانتفاست پس وقوع حرکت ارادی از شجره بحسب عادت ممتنع باشد لیکن چون انتفاء اسباب عادیه مستلزم انتفاء سبب مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد و واجبست بودن معجزه از قسم دوم و الا معجزه بودن وی جایز نیست بودن شی از قسم اول والا بر عقل واجب شدی تکذیب آن مثلا اگر مخبری دعوت نبوت کند و گوید که معجزه من اینست که من جمع میان نقیضین میکنم هر آینه واجب باشد مبادرت بتکذیب وی و چون این مقدم دانستی بدانکه فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد جهات چه دلیل امتناع اینست که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهت بجهتی موقوفست بر اینکه جهت متعین شده باشد پیش از آن حرکت پس هرچه محدد جهات باشد یعنی جهات با وی متعین شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهرست که این دلیل بخصوص محدد جهاتست و در فلک دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان قایلند که مادهٔ فلکیات مطلق مادهٔ نیست که قبول انفعالات متجدده تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوفست بقبول ماده و در انفعال متجدد و سوای از خرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قصه معراج موقوف بوقوع خرق در محدد جهات نیست و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع آن نه پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق فصل بیستم از باب دوم از مقاله سیم در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی کرامت باشد و ولایت فی الحقیقه آن باشد که محبوب خدا و در رضای محبوب خود را بر جمیع مرضیات اختیار کند و برگزیند پس ولی الله کسی باشد که رضای پروردگار خود را بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند و چنین چنین باشد لا محاله بخلاف رضای او عمل نکند و بر رضای او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه آن مخلوق است که بجهة تحصیل این مرتبه عظمی وجوب بعثت در قضایای آسمانی مقدر شده الا الاکابر بدایت این غایت قصوی لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب الاطاعت نباشد مگر اینکه دلیلی قایم بر عصمت وی باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر آنکه منافی آن بظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیا و معصومین صلوات الله علیهم باشند و سایر مؤمنان بحسب ظاهر آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی آن در مظنه تجوز و امکان باشند و چون شخص باین مرتبه رسد ظهور

خوارق عادات که امریست ممکن از دو عجیب نباشد و گاه باشد که واجب شود چنانکه در معصومین سلام الله علیهم اجمعین
و مشتبه بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی نبوت باشد و این طایفه منزه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان
نباشد و اگر احیانا شخصی ادعای آن کند بر سبیل اغوا هر آینه در دست او ظاهر نشود مگر بر سبیل شعبده و سحر و بنا بر امور
باطله که معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات و حذاقت در علم باسباب عادیه و غیر آن حاصل تواند شد و ظهور خرق
عادت بر دست اولیاء الله کرامات گویند بنا برانکه لامحاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مرایشان را نزد خدای تعالی
و آیا جایز باشد و ما سوا ادعای مرتبه ولایت خلافت و شک نیست که جایی که منصوص باشند از جانب خدا و رسول
بجهت ارشاد و هدایت خلق و حجة الله باشند مرایشان را جایز بلکه واجبست ادعای آن مرتبه و اظهار آن حسب المقدور
و ظهور خوارق عادات بر طبق آن معجزه باشد مرایشان را دال بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای این
مرتبه و عدم تعمد و قصد بر اظهار خارق عادات اولی تواند بود **باب سیم از مقاله**
سیم در امامت و در آن چند فصل است فصل اول در بیان معنی امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت
در امام بدانکه هرگاه معنی نبوت معلوم دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی شناخته چنین رجوع بجای خود کند
و قیاس حال سایر ناس تا مکلفین بحقیقت نماید شک نکند در بقاء حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه
سیما ازمنه بقای تکلیف لیکن چنین وجود نبی در هر زمانی از ازمنه بنا بر عدم استعداد مادهٔ قابله و یا بنا بر مصلحت
دیگر که حق سبحانه مختص است بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که همان مرتبه باشد لیکن کفایت حاجت
مکلفین از او حاصل تواند شد ناس باشد و وجود چنین شخصی در هر زمان مستبعد نیست نه عقلا و نه عادة اما عقلا
ظاهرست و اما عادة بنا برانکه وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقعست لیکن چنین تکلیف و شرایع
از جانب خداست نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و شریعت تواند کرد باید که
منصوص از جانب خدا باشد و ما ذون از او باشد و گرنه کفایت دینی از او حاصل نتواند شد و این در نهایت ظهورست
و از اینجا ظاهر شود که عمل برای و قیاس در امور متعلقه بدین نتوان کرد چه رای و قیاس از خلق است نه از خدا
و کسی اگر گمان کند که پیغمبر هم در بعضی از امور عمل برای خود میکرده و منتظر وحی الهی نبوده بغایت جاهل باشد بامر
نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از رتبه دینداری خارج بوده نزد عقل چه سیما که نص قرآن مجید است
که و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این به بعضی امور دون بعضی در نهایت رکاکت چه جمیع امور متعلقه
بدین علم لابد است در حاجت باز نیامد اگر وحی نیامده و هرگاه پیغمبر عمل برای خود نکند دیگری را چه یارای آن باشد
پس

پس هرگاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمان نبی اولی خواهد بود و هرگاه نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف کرده
باشد و خبر بوقوع ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود رئیسی عالم مرشد هادی آمر ناهی که از و فرا گیرند و با و رجوع
نمایند معلوم و وجود شخصی لایق این مرتبه بالاتفاق واقع پس لابد و ناچار باشد که پیغمبر تعیین نکند شخصی از علما را بجهت
قیام بامور مکلفین و حال آنکه بیان کرده باشد امور غیر ضروریه را نیز از امور متعلقه بآداب و عادات حتی در اکل
و شرب و دخول حمام و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد سیما با عتراف
مخالفین که این امر را اهم واجبات شمرده اند و شغل صحابه را از دفن و تجهیز پیغمبر بتعیین خلیفه دلیل این ساخته
پس مراد از امامت مگر ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجیب
امور آنست که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و حال آنکه هیچ یک از خلفا که ائمه
که ایشان متصف نیستند بمجموع امور معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور چه ریاست در امور دینی لامحاله
موقوفست بمعرفت امور دینیه بالضروره و ایشان عالم بودن امام را شرط نمیدانند در امامت و در عرض آن هم نمیشود
که هیچ یک از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دینیه نبوده اند و نیز ریاست در امور دینیه موقوفست بعدالت بالضروره
و ایشان آنرا شرط ندانسته اند و تصریح بعدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجودست از جمله در شرح مقاصد
گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است و هر که متصدی امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگرچه
فاسق یا جاهل باشد علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام ما لم یخالف حکم الشرع
سواء کان عادلا او جایرا و همچنین در سایر کتب ایشان چنانکه بر اهل تتبع پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر
موقوفست باذن پیغمبر بالضروره و از آنچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهرست عدم اعتبار این شرط نیز و نیز
خود متفطن باین معنی شده گفته که فان قیل الخلافة عن النبی انما تکون فیما استخلفه النبی فلا یصدق التعریف علی
امامة البیعة و نحوها فضلا عن ریاسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان یکون بوسط او بدونه
یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت از نبی نمی تواند بود مگر بآنکه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق
نباشد بر امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای ریاستی که بتعیین امام ثابت شود جواب گوئیم لانم که خلافت
از نبی موقوف بخلیفه کردن نبی باشد و بتقدیر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعمست از اینکه بواسطه باشد یا بی واسطه
و پوشیده نیست رکاکت این جواب چه منع توقف خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نص است منع
امریست بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست و هرگاه تسلیم مقدمه ممنوعه کرده شد تعمیم بواسطه و بی واسطه

بهیچ وجه صورت نتواند داشت چه نبوت بواسطه فرع نبوت و اسطه است و مفروض این است که خلافت بدون استخلاف
ثابت نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند
مراد از واسطه اعم است از خلیفه و کل امت یعنی که هرگاه کل امت اتفاق کنند بخلیفگی شخصی از پیغمبر آنست
که پیغمبر خود استخلاف آن شخص کرده باشد جواب گوییم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن در آنست که اتفاق
اعنی اتفاق بغیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلا و نه نقلا چنانکه بوضوح پیوسته نیست سیما در خلافت شوکت
والحمد لله علی وضوح الحجة پس از نفی تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عم بطلان امام و عادل
بودن و وجوب نص نبی بر امام و مراد ما از امام نیست مگر امام عادل منصوص علیه اما وجوب عصمت پیداست که
که مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص علیه باشد امامت و خلافت باشد تحقق
و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت و رها نبود خروج وی از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص
علیه چنین نبود پس در حقیقه عصمت نباشد مگر آنکه عدالت و وجوب بقا بر حکم آن دائما وجوب افضلیت امام
که اجماع علمای ماست بنا بر آنست که چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا قبیحست
و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر نص بر امام واجب نمی‌بود و امامت باختیار امت
ثابت میشد ترجیح مفضول از امت ممتنع نمی‌بود و افضلیت امام ثابت نمی‌شد لیکن چون ثابت شد وجوب
نص واجب باشد ثبوت افضلیت **فصل دویم از باب سیم از مقاله سیم** در ذکر اختلاف
ناس در امامت و امور و شرایط که موجب است که امامت بدانکه این مسئله اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات
دینیه متفرعست بر این اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گانه منشعب اند از اختلاف در امامت قال صاحب
کتاب الملل والنحل اعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الامامة
فی کل زمان و اول کسی که این خلاف از وی ظاهر شد عمر بود جزاه الله بما فعل که حضرت پیغمبر در مرض الموت کاغذ
و دوات طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند و چنین مکرر در ایام حیات نصوص امامت و خلافت
از معدن نبوت صدور یافته بود و حضرت میدانست که عمل بمقتضای آن نخواهند کرد و تاویل یا انکار آن خواهند
نمود اراده کرد در حالت مرض الموت که آن وصیت نوشته شود تا طریق مخالفت مسدود باشد و گفت ایتونی بدواة
و بیضاء لا ازیل عنکم مشکل الامر و اذکر لکم من المستحق لها بعدی و عمر متفطن باین معنی شده نگذاشت و گفت دعوا الرجل
فانه لیهجر و قیل یهدر و فی بعض الروایة ان الرجل قد غلب علیه الوجع و انه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد
مرض

در بیان اختلاف

مرض بر وی غالب شده هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدای تعالی و این روایت علی اختلاف العبارات
متفق علیه است میان ما و مخالفین و در بسیاری از کتب حدیث بطریق ایشان مروی شده و اکثر علمای
ایشان نیز در کتب کلامیه و غیر کلامیه خود نقل نموده اند و اعتراف بصحت آن کرده و ارباب سیر
و تواریخ نیز نقل آن در کتب و تصانیف خود نموده اند و بعبارتی که اقل مذکور شد غزالی در کتاب سر
العالمین آورده و مضمون روایات علی اختلاف العبارات نزدیک بهم است و علامه در کتاب کشف
الحق و نهج الصدق از مطاعن عمر که اهل سنت نقل کرده اند این روایت را از صحیح مسلم نقل کرده
که چون رسول صلعم بیمار شد دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند بعد از وی
و اراده حضرت آن بود که آن نص کند در حالت موت بر امامت علی ع پس عمر منع کرد و گفت پیغمبر
هذیان میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند حضرت دلتنگ شده گفت دور شوید و صاحب کتاب ملل
و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی که در عالم واقع شد
مخالفت ابلیس بود از سجده آدم علی نبینا و علیه السلام و اول خلافی که در زمان اسلام در مرض الموت
پیغمبر صلعم واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر صلعم نوشته شود و نقل کرده
از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله بن عباس قال لما اشتد بالنبی علیه السلام مرضه الذی
توفی فیه قال ائتونی بدواة و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی فقال عمر ان رسول الله صلعم
قد غلبه الوجع حسبنا کتاب الله و گفتگو بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی عند
التنازع قال ابن عباس الرزیة کل الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم
حایل شدن و مانع گشتن عمر بود میان ما و میان نوشته پیغمبر صلعم و بالجمله خلافهای دیگر در جمله مواضع
واقع است اولی در بیان که این مسئله از اصول دین است و یا از فروع جمهور اهل سنت بر آنند که از
فروعست بنا بر آنکه بقای دین موقوف نمی‌باشد بوجود امام بلکه نظام امور مسلمین را منوط
باو دانند پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج نباشد بامام قال شارح المقاصد لا
نزاع فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنا بر آنکه قیام بامامت و نصب امام از فروض کفایات
است که عبارتست از امور کلیه که شارع قصد تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احدی و لا خفاء فی ان
ذلک من الاحکام العملیة دون الاعتقادیة لیکن شایع شده بین الناس در باب امامت اعتقادات
فاسده و اختلافات بارده سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق کرده متکلمین باب امامت
امامت

بند در ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد وجمهور امامیه امامت از اصول دین دانند بنا بر آنکه
بقای دین وشریعت را موقوف دانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوفست بوجود نبی پس حاجت
دین بامام بمنزله حاجت دین است بنبی وبیانش در فصل اول کرده شد ونیز حدیث مستفیض مقبول بین الجانبین
است که قول بمضمون آن بحسب ظاهر اجماعی امت است وهو قوله صلی الله علیه وآله من مات ولم یعرف
امام زمانه مات میتة جاهلیة مؤید ماست کما لا یخفی دوم از مواضع خلاف عصمت امامست امامیه
عصمت امام را واجب دانند بنا بر آنکه وجود امام از مقومات دین است نزد ایشان وبا عدم عصمت امام ایمن
از تغییر وتبدیل نتوانند بود ونزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر آنکه قوام وحفظ دین منوط باو نباشد
پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد ومخالفت وی توانند نمود امام الحرمین که از اعاظم علمای
ایشانست گفته که چون ظاهر شود جور وظلم امام ومنزجر نشود بمنع قولی هر آینه مر اهل حل وعقد را میرسد که
اتفاق کنند بمنع فعلی اگر چه محتاج شوند بتشهیر اسلحه ونصب حروب وباید دانست که نزد امامیه همچنانکه
عصمت از ذنوب شرطست خواه عیوب جسمانی مانند امراض مزمنه مستکرهه منفره مثل جذام وبرص وعمی
وصمم وخرس وخواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون بخل وخست وغلظت وفظاظت وخواه
عیوب عقلی مانند جهل وجنون واغماء وامراض منسیه علوم وهمچنانکه واجب است خلو از عیوب مذکوره
ابتداء واجب است خلو از طریان آن نیز مثلا جایز نیست که امام مجنون شود یا اعمی واصم
واخرس گردد واین است مراد ما از عصمت از عیوب مذکوره ودر مشهور در مفهوم عصمت عدم
ذنوب را اعتبار کنند وخلو از عیوب مذکوره را علحده شرط دانند وچون در امام مجرد خلو از عیوب
کافی نیست بلکه واجب است بودن امام بحیثیتی که عیوب مذکوره بر وطاری نتواند شد چنانکه در
عصمت بنا بر مشهور کافی نیست مجرد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که ~~عیوب مذکوره بر~~
جایز نباشد صدور ذنب لهذا ما در رساله سرمایه ایمان عصمت را اعم کرده ایم ایم از کلا الشرطین
بلکه از خلو از عیوب نبی نیز مانند دنائت آباء وعهر امهات ورذالت قبیله ودرین کتاب نیز بر این اصطلاح
جریان گاه خواهد رفت ودلیل بر اشتراط عصمت مطلق در امام وجوب خلو امام است از امور منفره
که هر آینه مانع از انقیاد واطاعت است چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکور لا محاله لطفی است
ممکن بالضرورة پس واجب باشد بر حکم تعالی وگرنه نقض غرض لازم آید ومخالفین اگر چه عدالت را
در امامت بیعت واختیار شرط دانند وبرائت از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق وعیب را ممنع

ندانند چه اشتراط عصمت از آنچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت وبرائت مذکوره بهتر موضع سوم وجوب نص امامیه
چون در امام عصمت را شرط دانند ومعقول را راهی نیست بمعرفت عصمت بنا بر آنکه امریست مخفی باطنی پس واجب
باشد ورود نص بر ودر عند الله تعالی ومخالفین چون عصمت را شرط ندانند قایل بوجوب نص نباشند موضع چهارم
افضلیت جمهور قایلین بحسن وقبح عقلی افضلیت امام را واجب دانند بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل
وغیر ایشان واجب ندانند واز ابو الحسن الاشعری نقل کرده اند قول بوجوب افضلیت با عدم قول بقبح عقلی
بنا بر آنکه امام هرگاه افضل باشد کان اقرب الی انقیاد الناس له واجتماع الاراء علی متابعته ولان الامامة خلافة
عن النبی صلی الله علیه وسلم فینبغی ان یطلب لها من له رتبة اعلی قیاسا علی النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد موضع پنجم وجوب کون
الامام من اشرف القبایل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبیله قریش که اشرف قبایل است بالاتفاق مگر خوارج
واکثر معتزله ودلیل جمهور قوله علیه السلام الائمة من قریش وقوله علیه السلام الولاة من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله علیه السلام
قدموا القریش ولا تقدموها واجماع صحابه یوم السقیفة لما قالت الانصار منا امیر ومنکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم
من قریش ولم ینکر علیه احد من الصحابة فکان اجماعا ودلیل مخالف ما نقل من قوله علیه السلام اطیعوا ولو امر علیکم عبد حبشی اجدع
ومن المعقول انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک والدین بل بالعلم والتقوی والبصر فی الامور والخبرة
بالمصالح والقوة علی الاحوال والجواب عن المنقول بان ذلک فی غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلة وعن المعقول
بان شرف الانسان وعظم قدره فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الاراء وبذل الطاعة والانقیاد ولا الیق بذلک
من قریش الذین هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر علیهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشریعة الباقیة الی یوم القیمة
کذا اقتصر فی شرح المقاصد والعجب انه قدح بعد ذلک واشترطت الشیعة امورا منها ان یکون هاشمیا ولیس لهم
فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه همانکه در جواب دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیت
چه هاشم بالبداهه اشرف بطون قریش است وختم رسالت وانتشار شریعت مخصوص ببطن هاشم از بطون قریش
وحصر ائمه نزد شیعه تقدیم غیر اشرف بر اشرف سیما با اجتماع سایر شرایط قبیح است عقلا پس حجت ایشان اوضح حجج
باشد موضع ششم وجوب نصب امام که واجب است یا نه وبر تقدیر وجوب علینا ام علی الله السمعا او عقلا جمهور
اهل سنت واکثر معتزله بر آنند که واجب است بر امت عقلا والشیعه علی انه واجب علی الله عقلا وطایفه بجدیه از
طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلا وابو بکر اصم قایلست بعدم وجوب عند ظهور العدل والانصاف
والامن وعن الفوطی عکسه فی الفتن وبوجوب عند خلاف ذلک وبعض قایلند بعکس ابو هاشم بوجوب عند الامن

و بعدم وجوب عند الخوف مستند اهل سنت بر وجوب سمعی بر امت چند وجهست الاول و هو العمدة اجماع الصحابة
حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول ص و کذا عقیب موت کل امام و روایت کرده اند که ابو بکر بعد
از وفات رسول ص گفت ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات و من کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت
و لا بد است مر این امر را از کسی که قیام بآن نماید پس بیایید و رایهای خود را ببینید که لایق آن کیست پس صحابه از
همه جانب مبادرت نموده گفتند صدقت و لم یقل احد انه لا حاجة الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل
چه اجماع صحابه در بیشتر مواضع محل منع است بلکه خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی متتبع و حمل این کلام بر
صحابه وارد است پیشی از تحقق اجماع که بآن مستند بوده اند بر وجوب تعیین امام که واجب مثل دفن و تجهیز رسول الله
گذاشته بآن مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند ایشان بود اهل سنت قایل بآن نیستند و اگر وجوب سمعی بود پیغمبر
امر نکرده بود ابتدا بتعیین امام بالاتفاق و اجماع هنوز منعقد نشده بود و قرآن دلالت نکرد و قیاس گنجایش
نداشت و ادله سمعیه منحصر است در این مذکورات پس مستند صحابه که اتفاق در این امر کردند نتواند بود مگر هوای
نفس و میل بباطل لهذا جمعی که هوای نفس درباره ایشان کارگر نیست مانند عمار و عباس و ابوذر و سلمان
و مقداد و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان در آن اتفاق داخل نبوده اند و دیگر آنکه پیغمبر را یاری که
مثل آنکه موجود باشند مثل عباس و پسر عم و داماد مثل علی که باتفاق و حق بود بیگانگان را بدل از ال
ایشان و مصلحت ایشان چگونه رسد که تعیین جانشین و خلیفه و نایب برای وی کنند و آیا نتواند بود صدور
این امر از روی حقد و حسد و حیله و خدیعه و عدم اعتنا بار رسالت پیغمبر و الحمد لله علی وضوح الحجة
وجه دویم شکی نیست که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش للجهاد و غیر ذلک من الامور المتعلقة
بحفظ النظام و حمایة بیضة الاسلام واجب است بر امت بامر شارع و موقوف بوجود امام پس نصب امام
مقدمه واجب باشد و مقدمه واجب واجب چنانکه در علم اصول مبین شده پس نصب امام واجب باشد
بر امت بجهة وجوب امور مذکوره بر ایشان و جواب از این دلیل آنست که لازم که امور مذکوره واجب
باشد بر امت بلکه واجبست بر امام و یا بر امت بر تقدیر تحقق امام و این کار بقطع سارق مثلا
امت باشد مطلق ممنوع است و مقدمه واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد واجب نیست مانند تحصیل نصاب
بجهة وجوب زکوة و اینکه در ما نحن فیه مقید واجبست نه وجوب بخلاف وجوب زکاة چنانکه شارح
مقاصد گفته بجز دعوی نیست خالی از بیان و ما در مقام منعیم از آن وجه تسلیم ان فی نصب الامام استجلاب
منافی

منافع لا یحصی و استدفاع مضار لا یخفی و کل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری فلانه کان فی الامام من الاربعین او یکاد تلحق
بالضروریات کما فی شرح المقاصد و اما الکبری فبالاجماع و اعتراض کرده صاحب تلخیص المحصل بر این دلیل بان الصغری عقلیة مبنیة علی
الحسن و القبح و لیس من مذهبکم و الکبری اوضح من الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه که شما خلاف مذهب کردید
و بنای صغری بر آن نهاده شد کبری نیز بنا بر هذا اوضح خواهد بود چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح خواهد بود لا محالة
از شما به نصب امام بر استدفاع مضار و شارح مقاصد جواب گفته از این اعتراض باین طریق که بودن شیء مشتمل بر صلاح
و فساد از محل نزاع حسن و قبح نیست چه محل نزاع حسن و قبح باعتبار ثواب و عقاب اخرویست و لهذا دفع الضرر
واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعالی لیس بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال و لا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه و لا ان
یظن بالرجل العلم فی هذه الغایة من الغفلة اعتراض و جواب آن است که منافع و مضار معتبره در صغری اعم است از اینکه
دنیوی باشد یا اخروی باعتراف شما چه امامت ریاست عامه ایست در امور دینی و دنیوی و صلاح و فساد در امور
دنیوی اگرچه محل نزاع حسن و قبح نیست لیکن در امور اخروی عین محل نزاع است پس لا بد است از عقلی بودن صغری
و باین اعتبار هرگاه دعوی وضوح آن کنید لا محاله کبری اوضح از این خواهد بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم
و لا اقل اخفی از آن نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که منشا اعتراض کیست
چه فراموش کردن مذهب خود در هنگام جدال مبین این معنی است و مستند قایلین بوجوب عقلی بر امت چه
سیم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری تمسک بضروریات کنند نه باجماع چه ایشان قایلند بعقلیت حسن و قبح
پس اعتراض مذکور بر ایشان وارد نباید و جواب مستند ایشان این است که دفع ضرر فی الحقیقه بوجود امامی حاصل
تواند شد که معصوم و منصوص علیه باشد و نصب چنین امامی از قدرت امت خارج است لا محاله و ترجیح ثابت
لیکن وجوب علی الله را اسقاط نمودند و وجوب علی الناس و قایلین بوجوب عقلی علی الله بر سه فرقه اند اول اسمعیلیه و
اعتقاد ایشان آنست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر بتعلیم نبی یا امام پس واجب است بر خدای تعالی که خالی نگرداند
ارض را از معصومی که تعلیم معرفة الله کند خلایق را و چون ثابت شد استقلال عقل در معرفة الله تعالی پس بطلان این
مذهب ثابت باشد دوم غلاة و هم یقولون انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیة و الادویة
و السموم المهلکة و یعرفهم الحرف و الصناعات و ضعفش ظاهر است سوم اصحاب ما اعنی امامیه اثنا عشریه رحمهم الله علیهم و مستند
ایشان دو وجه است یکی حاجت شریعت فیما بعد الی یوم القیمة بحافظ معصوم مامون از تغییر و تحریف چنانکه محتاج است
در ابتدا بمبلغ معصوم مامون و حاجت شریعت در بقا بحافظ بغایت شبیه است بحاجت ممکن حدوث در بقا

بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع محققین است و دویم حاجت مکلفین بر رئیس مطاع عالم عادل مأمول از جور و میل پس وجود
امام لطف باشد برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود بفعل تکالیف و شک نیست در امکان وجود
امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست بلکه عالم عادل که عدالتش مأمول باشد از بر طرف شدن
و امتناع بخبر دادن نبی و تعیین و تنصیص در متحقق شود و تحقق علم و اصل عدالت ضروری الامکان بل الوقوع است و نیز
ظاهر است عدم استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم شود نظر بمصالحی که مترتب بر وجود او است
از غایت ندرت ملتفت الیه نتواند بود و بتحقیق دانستی که ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است لا محاله پس هیچگونه
مانعی از وجود امامی که لطف است مقصور نباشد پس لا محاله نصب امام بر خدای تعالی واجب باشد و الا حجت خدای تعالی
بر خلق تمام نشود و این است مراد از آنچه مستفیض است از علی علیه السلام انه قال لا یخلو الارض عن قائم بحجة
الله اما ظاهر مشهور او خائف مستور لئلا یبطل حجج الله و بیناته و چون وجود امام بجهت اتمام حجت واجب باشد
پس غیبت او و عدم تصرفش در امور بنا بر آنکه معصوم است و از تقصیر دور نتواند بود بلکه لا محاله از خوف اعدا و
عدم انقیاد ما که بسبب سوء اختیار ایشان باشد منافی غرض نصب امام نباشد و مانع وجوب نتواند شد
هر گاه در این دلیل باین تقریر که ما ذکر کردیم نیک تأمل کنی بتوفیق الله و فضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهه که مخالفان
در این مقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا عن جمیع جهات القبح و هو ممنوع و ان اداء الواجب و ترک القبیح
مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونهما اشق و اقرب الی الاخلاص و انه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة جمیع الناس
و انه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام و هو لیس بلازم عندکم الی غیر
ذلک من الشبه الواهیة التی لا تستحق الجواب و مستند طائفه از خوارج که قائلند بنفی وجوب نصب امام آنست که در نصب
امام برانگیختن فتنه است لان الآراء مختلفة والاهواء متباینة فیمیل کل حزب الی احد و یهیج الفتن و یقوم الحرب
و ما هذا شأنه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمل الاتفاق علی الواحد و نفوذه باجتماع الشرایط او ترجح
من بعض الجهات منع الاشاعة و اوجب التجویز و از این دلیل ظاهر شد که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امام است بر امت
لا علی الله چه منصوص بودن از جانب خدا یا رسول خدا موجب نفوذ و ترجح و قطع فتنه است و نزاع نتواند شد و جواب
از قبل قائلین بوجوب بر امت آنست که اعتبار ترجیح بتقدم علم ثم الاورع ثم الاکبر و یا بانعقاد بیعت دفع فتنه تواند
کرد و مستند اصم عدم حاجت نزد ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم و مستند عکس آن که وقت ظهور ظلم نصب امام سبب تمرد شود
و هیجان فتنه افزوده گردد و لا یخفی ضعفهما هفتم از مواضع اختلاف ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود

انعقدت

انعقدت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته للامامة و اجتماع الشرایط بل لا بد من امر آخر به ینعقد الامامة
و آن امر یکی از امور ثلثه است باتفاق انه نص و بیعت و دعوت و خلافی نیست میان امت در اینکه نص موجب
ثبوت امامت است بلکه خلاف در دو امر دیگر است غیر طائفه صالحیه از زیدیه که برآنند که دعوت نیز طریق است
بر ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن شخصی است که اهلیت امامت داشته باشد مر مردم را بسوی خود و نفی کفره
و ظلمه و بالجمله خروج بسیف قالوا کل فاطمی خرج شاهرا السیف داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست با زیدیه در
این معنی بغیر از شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی نتواند بود و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی
عصمت نیستند پس هر گاه صاحب خروج در هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم
آید و مؤدی بفتنه شود که اخش از عدم امام باشد و اگر چه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لیکن وجه بطلان
عقلا مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه
امامت منعقد شود باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد من غیر ان یشترط
اجماعهم علی ذلک و لا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و گفته اند که لهذا ابو بکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خبر
خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک کس با او و لم ینکر علیه احد و بعضی
شرط کرده که بیعت بکرد کسی در حضور جماعت باشد و بعضی دعوت عقد بیعت شرط نموده اند کرد تقدما علی ذلک
و اکثر معتزله شرط کرده اند حضور پنج عدد و بعضی یصلح للامامة چنانکه در قضیه شوری واقع شد مستند قائلین
به بیعت و اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت بنا بر عدم اعتداد
بمذهب زیدیه و نص منتفی است در کسی که امام است باجماع و هو ابو بکر دوم آنکه صحابه بعد از وفات النبی و بعد از
قتل عثمان باختیار امام و عقد بیعت مشغول شدند بی نکیر فکان اجماعا علی کونه طریقا و لا عبرة بمخالفة الشیعة و جواب
سخن در بین مذهب چه بالضرورة بیعت از امت سیما بیعت یک کس یا دو کس هیچگونه مدخلیتی نتواند بود در عقد امامت که
ریاستی است بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت از پیغمبر و اینجا بغایت ظاهر شود حقیقت دین داران
و ابطال این طائفه که بنای دین خود را بمجرد وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت کند بصحت در عقل یا نقل و بذکر
لفظ اجماع و لفظ عدم نکیر تعمیل میسازند و آن حروف را تلبیس میکنند و فریب عوام بیچاره میدهند و بر تقدیری که
اجماعی که دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات متحقق وقوع داشته باشد در مبدء امر البته ادعای آن نتوانند
کرد بنا بر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابو ذر و مقداد و عمار

حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور را در مبداء امر و مدعی آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس
چگونه جایز باشد آن مقدار زمان مسمی بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق اهل حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت
و تصرف در امور دینی و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق شوکت مدعی خلافت و فریب
خوردن دیگر دیدن امت بود چگونه دلالت بر موافقت رای و اعتقاد تواند کرد و از آنچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه
اکابر علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند که اگر علی را حق بخلافت
ابوبکر نبودی و خلافت را حق خود دانستی هر آینه منازعه کردی و طلب حق خود نمودی الخ پس دشنیع بحث که دیرا
بود و اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی و ترک عدد از طلب حق خود و منافی بودن تنها دل و ابهام با جمیع
که شیعه مدعی آنند چنانکه بعد از این خواهد آمد انتهی مع انکه نزد قایلین بطریقه بیعت الفقهاء امامت منحصر در بیعت نیست
بلکه منعقد شود بالاستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره را در امامت بیعت
و استخلاف واجب دانند نه در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق
نشود مگر بنصوص من قبل الله و قبل رسوله اما اینکه نص سببی است مستقل بجهت تحقق امامت محتاج بدلیل نیست
و متفق علیه میان امت است کما صرح به الامام الرازی فی الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت در آن و عدم تحقق
بغیر آن مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه و کامل لله
معرفة تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من النص فلا یکون تعیین الامام بالاختیار
و مخالفین چون امور مذکوره را شرط امامت ندانند نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت
دوم آنکه اهل بیعت را اختیاری نیست در تعیین متولی قضاء و احتساب و دیگر ولایت نیست بر تصرف و اجرای حکم بر
اضعف ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی تولیة الرئاسة الکبری و علی اقدار الغیر علی التصرف فی الدین والدنیا
لکافة الوری و مخالفین گاه منع صغری کنند مستندا بما جوزه بعض فقهائهم من التحکیم فی القضاء و بجعل ان الفاضل
قدر اعلی التصرف فی الفرد و گاه تسلیم آن کنند و گویند این بنا بر آنست که تولیه امور مذکوره با وجود امام موکول با امام است
پس رعیت را نرسد اما هرگاه امام نباشد امت را رسد که تعیین امام بجهت خود کنند بنا بر آنکه گفتیم نیست که
تعیین امام موکول با و باشد کما هو الظ من شرح المقاصد و اما ظاهر مواقف و صریح شرح حسن آنست که اگر امام نباشد
لابد است از قول بنفوذ قضاء بیعت و کلام امام رازی مؤید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین لا یتعقد
فی ان باذن الله لکم فی تولیة الامام و لا باذن فی تولیة القضاء و پوشیده نیست بر صاحب ادنی فطرة ضعف
جمیع

جمیع ما قالوا اما حدیث تحکیم پس حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیة بدون اذن ظاهر البطلان است سیما
بر قواعد مخالفین که حسن و قبح را در احکام الله شرعی محض دانند و اما قضیه شاهد بنا بر انکه شاهد اقرار فاسق
نکند بر تصرف در غیر بلکه اقدار نیست مگر از شارع و شهادت اماره ایست بر تحقق حکم از قبل شارع و اما مدخلیت
وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار و کذا عدم مدخلیت در اذن بتعیین امام و عدم اذن بر تولیة
قضا اگر بر عکس می بود خالی از صورتی نبود و اما علی فرض فلا لکلام لا یخفی سوم آنکه نصب امام بجهت ازالة فتنه است
و شک نیست که تعیین آن به بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه است لاختلاف الاراء و تباین الاهواء کما وقع فی
زمن علی ع و معاویه و مخالفین در جواب گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند
و میل اهواء باطلکم باشند هر آینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد و فتنه حادث نشود چه جهت ترجیح معلوم است
لشرع و نزاع معاویه در امامت علی نبود بل فی انه هل یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان ام لا و اگر
زمان ترفع و استعلا و حب جاه و میل باهوا باشد با وجود نص نیز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده نیست
ضعف این جواب چه با وجود نص میل بهوی و اراده مخالفت از اهل ایمان و ایقان بغایت نادر باشد سیما در عزایم
امور مثل امامت بخلاف انکه نص امامت بر کسی واقع نباشد چه میل بامامت و سعی در تحصیل آن محظور نخواهد بود
و صدور این داعیه منافی ایمان و کمال ایقان نباشد چه جهت ترجیح بنا بر این اجتهادی ظنی خواهد بود و منازعه
و تغلب با علی ع با وجود نص غیر اختیار کردند مستبعد بود و اگر نص غیر بود اختیار نیز مثل سلمان و ابوذر و مقداد
میکردند و مستبعد نمی بود و رکاکت توجیه منازعه معاویه با علی ع چه حاجت ببیان تواند گفت چهارم ما
اشتهر ان النبی ص قال من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافهما الظ و هو انما یحصل بالنص لا بالاختیار ان باختیار الناس
لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت
کرده بر اینکه هر کرا امت خلیفه کنند خلیفه خدا و رسول است و اتفاق امت کاشف است که خدا و رسول
استخلاف او کرده اند و بیان و دفع آن است که پیشتر مذکور شد آن که اتفاق مذکور را مستندی نیست لا اقول
ان لا نعلم مستنده بل اقول انا نعلم ان لا مستند له بنا بر آنکه مستندی که ممکن است در این اتفاق اذن پیغمبر است
در امر امامت را بتعیین خلیفه و معلوم است و متفق علیه عدم اذن است و احتمال اینکه شاید اذن واقع
شده باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفا است در عزایم امور مثل امامت
و خلافت و منع آن مکابره ایست که استحقاق جواب ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد

بطلان کلام مواقف در جواب این دلیل که اختیار اهل بیعت مر امام را اماره ایست که خدا و رسول آنرا علامت کردانیده اند
بجهة تحقق حکم خود بخلافت و نیابت امام مرا اینها که علامات سایر الاحکام و بیان بطلانش آنست که کسی که اماره کردانیده
خدا و رسول است که بجهه معلوم تواند شد و قیاس این باب بر احکام نتوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت شهود بنا بر
نص متحقق است بکونها اماره بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماع است و اجماع را مستند و دال بر حجیت آن و آن
احادیثی است که دلالت کرده بر عدم اجماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب گوئیم بر تقدیر تسلیم بعد از تحقق
اجماع خالی صورتی نیست اما سخن پیش از تحقق اجماع است و در وقت اختیار اهل بیعت که هیچ مستند اختیار آن نتوان کرد
و دالی که مذهب ایشان انعقاد به بیعت بعض و موقوف نیست بتحقق اجماع و بتقدیر توقف باجماع سخن در وقت
تحقق اجماع است و حدیثی که احادیث مذکوره دلیل اجماع است نه مستند اجماع پنجم آنکه معلوم و مقطوع به از سیره و عادت
بنامی آنست که در ادنی غیبتی از مدینه ترک استخلاف نکردی و همچنین بیان اولی ما یحتاج الیه من الفرایض و السنن
والاداب حتی امر قضای حاجت امت نموده و نیز معلوم است از حال آدمی که بر امت خود مهربانتر و مشفقتر از پدر
مهربان است بر اولاد خویش و معلوم است از عادت پدران که در حین وفات ترک وصیت بجهة اولاد خود نکنند و تعیین
من یقیم امورهم کنند پس مقطوع به باشد عادة عدم اهمال نبی امر امت را و تعیین کردن کسی را که قایم باشد بامور
امت و ایضا قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم اول دلیل است بر این که تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود امام از مقومات
دین و قویترین است و حق سبحانه خبر داده باکمال دین پس نتواند بود که تعیین امام نکرده باشد و بعضی از ایشان جواب گفته اند
که امور مذکوره مجرد استبعاد بیش نیست و امتناعی نتواند داشت و بر صاحب ادنی فطرت ظاهر و لایح است آثار رکاکت و
ضعف این جواب چه بملاحظه عادات علم قطعی بعدم امور مذکوره حاصل شود و عدم آن ممتنع باشد عادة چنانکه
در تقریر دلیل اشاره شد آن موضع هشتم از مواضع اختلاف تعیین امام و خلیفه اول بعد از رسول الله جمهور
اهل سنت بر آنند که خلیفه اول بعد از رسول الله ابو بکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت و جمهور شیعه بر آنند که
علی بن ابی طالب است بنا بر نص پیغمبر بامامت علی هم بنصوص جلیه و هم بنصوص خفیه و بیان هر که مذهب در
فصول آینده بیاید فصل سیم از باب سیم از مقاله سیم در ذکر نص کردن پیغمبر بر علی بن ابی طالب ع بامامت
و خلافت بنصوص جلیه جمهور اشاعره و معتزله و خوارج بر آنند که پیغمبر نص نکرد بر احدی بامامت و خلافت و بعضی
از اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابو بکر حسن بصری بر آنست که نص کرد بر ابو بکر و نص خفی و هو تقدیمه ایاه فی الصلوة
و بعضی دیگر گفته اند نص کرد نص جلی در روایت دواة و کاغذ را ساخته که ایتونی بدواة و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا
لایختلف

و از اعظم مشکلات شرح مقیم هم

دیگر که نص بر حضرت امیر

لا یختلف فیه اثنان ثم یأبی الله و المسلمون الا ابا بکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اخبار که این روایت و ضعف مستند
حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنة اعتبار آن نکرده قطع بعدم نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حدیثی که نزد
امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت رسول بعد
از افاقه و اطلاع بر آن با کمال ضعف تکیه بر دوش علی و عباس نموده بمسجد تشریف فرموده و امامت مدلسه ابو بکر نگذاشت
که باتمام رساند و بالجمله اهل سنة را اعتنائی بشأن این نص نیست و اعتمادی بر آن اصلا ندارند اگر چه کاهی در مقام
منع ذکر آن میکنند و این معنی معلوم است از کتب ایشان و اگر نص مذکور را فی الجمله احتمالی بودی البته دانشمندان ایشان تثبیت
و ساز کاری بدین سخن گفتند آمد هر آینه دست از آن بر نمیداشتند و به بیعت و اجماعی که حقیقتش معلوم شد تمسک نجستند
و جمهور شیعه بر آنند که نص کرد بر علی بن ابی طالب ع بنصوص خفیه و جلیه اما نص خفی متفق علیه است میان جمیع
طوائف شیعه و اما نص جلی مختص است بجمهور امامیه و مراد از نص جلی آنست که دلالت بر معنی مراد بالضروره کند
و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله ع علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله ع سلموا علیه بامرة المؤمنین و قوله ع
انت الخلیفة بعدی و قوله ع لعلی آخذا بیده هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا و قوله ع و قد جمع بنی عبد المطلب
ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی من بعدی فبایعه علی ع چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت
بعد از پیغمبر ص ضروریست مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر معنی مراد از این الفاظ و دلیل بر وجود این
نصوص تواتر است نزد امامیه خلفا عن سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات
و زمانی از ازمنه از کثرت عدد و تفرق بلاد و عدم اجتماع باهم در مکانی از امکنه بحدی است که عقل تجویز نکند اتفاق
و تواطؤ ایشان را بر کذب و طریق تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع کتب و تصانیف علمای امامیه است چه عدد رواة
و علما و مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست در بلوغ بمرتبه تواتر و وجود علم رواة
و تصانیف بر متتبع مخفی نمیتواند بود چنانکه مثلا وجود شعرا و دواوین شعرا بر متتبعان اشعار پوشیده نتواند
بود و تفرق محل و رواة مذکورین در بلاد متباعده و ملاقات و صحبت باهم و عدم آن نیز معلوم است چنانکه در
طبقه شعرا مثلا و احتمال اینکه این کتب و تصانیف منکره مجعول و مختلق باشد مانند آنست که جمیع دواوین
شعرا مجعول و مختلق باشد فظهر بطلان ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی النص الجلی مما وضعه هشام بن الحکم
از علماء امامیه و ثقات اثنا عشریه معروفین مشهورین مصنفین از زمان از حد تواتر بوده اند بلا شبهه هم
از اصحاب محمد و حیات و معدودین از اصحاب ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع و از اکثر آنها کتب و تصانیف متواتر و متداول

بلی مخالفان اگر نسبت اختلاق این مذهب وابن قول بجعفر الصادق ع می نمودند گنجایش داشت چه همه آن علماء و ثقات
دران زمان از اصحاب آنحضرت بودند و روات و ثقات و معتمدین دین و باین نسبت معروف و مشهور حتی که این
مذهب بین الجمهور ازین جهت مشهور بمذهب جعفر شده لیکن خوش مذهب و طریقه که بتقدیر اختلاق مختلق آنحضرت
باشد اما چون جلالت و منزلت آنحضرت بین الجمهور نیز بمرتبه ایست که توهم اختلاق و ابتداع درباره او نتوان نمود
لهذا بعضی از مخالفان حرف این نسبت از آنحضرت نموده بهشام بن الحکم که از اجلّه اصحاب آنحضرتست متعلق ساخته اند
و در حقیقت همان منصرف بآنحضرت است لیکن حرف دران نیست و بالجمله تدین آنحضرت باین دین و همچنین آبا و اولاد
وی از ائمه اهل البیت الطاهرین در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن مستبعد از ان ملحق بانکار ضروریات و دلیلست
و کفی بذلک لنا مستندا و بیچاره شارح مقاصد در بحر الانکار بمثل رحمک الله عنک دارم که و مثل جعلت فداک و امثال
این که جناب مقدس رضوی ع در ظهر عهدنامه مأمون بخط مبارک خود نوشته تمسک جسته و اعتقاد تبری ائمه طاهرین
ازین مذهب کرده هیهات هیهات بلی از شبهات اهل سنة بود در انکار وجود نصوص مذکوره لغایت آن که محتاج بدفعست
و رفع استبعاد ایشان یکی آنکه اگر نصوص مذکوره موجود می بود هر آینه متواتر می بود لتوفر الدواعی علی نقله و اگر متواتر
می بود افاده علم بجهت مایکرد لان ذلک حد مناط التواتر و حال آنکه افاده علم نکرده و امام فخر رازی در اربعین سوگند
بخدا و ایمان یاد کرده که خبر نصوص اثری که افاده ظن کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع و جواب ازین شبهه آنست
که عدم افاده علم نظر شما بنابر آن وجه تواند بود اول آنکه سابقا اشاره شد بآن که علم حاصل بتواتر لغایت بود که
نظری شد همچنانکه تواند بود که ضروری شد و بیانش آنست که گاه باشد عدد ناقلین بحدی و کیفیت نقل بنوعی باشد
که احتمال تواطؤ و مواضعه بالبداهه منتفی باشد و لهذا احتیاج بنظر و تأویل نباشد مانند علم ببلدان نائیه و گاه
باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر و تأمل در احوال ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان
و تباین الاوطان و امثال ذلک کما فیما نحن فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین این نصوص از
علما و مصنفین امامیه و مطالعه کتب و تتبع مصنفات ایشان کنید شک نکنید در صحت آن نصوص و جزم کنید
بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن وجه دوم آنکه پیشتر دانسته شد که افاده علم در خبر متواتر شروطست
زاید علی الشروط المعتبرة بخلوّ ذهن سامعان از اعتقاد و جزم بنقیض مضمون خبر چه اگر سامعان جازم بنقیض
آن باشند البته افاده علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریه برهانیه پس طریق استبصار و طلب حق در امثال
این مقامات آنست که طالب حق خود را متساوی النسبه بآن طرفی الخلاف گرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب معتقد

وبی

وی که عمرها بر دوران خلفای سلف بر سر آن عناد و تعصب ورزیده بر وی ظاهر شود بلاتأمل و توقف و عصبیت
انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن تأمل و ملاحظه در نصوص مذکوره و احوال ناقلین آن و تتبع کتب و مصنفات
علمای این مذهب نماید تا حق بر وی ظاهر شود و علم حاصل گردد و اگر چنین کند و باین شرایط عمل نماید سوگند
که فخر رازی یاد کرده اضعاف آن یاد می نمایم و ضامن میشوم که البته علم حاصل شود و حق ظاهر گردد شبهه دوم
آنکه اگر نص بر علی موجود و متواتر میبود هر آینه علی ع محاجه و منازعه می نمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود
او را که تقاعد از آن کند سیما باعتقادی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت حق او می بود بنصوص مذکوره تهاون
و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت بر او کردند تا چند روز قبول ننمود و میگفت
دیگری را اختیار کنید و نیز اگر وجود نص محقق و متواتر می بود هر آینه علی ع با معاویه بآن محاجه می نمود نه ببیعت مهاجرین
و انصار و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیلست بر عدم نص و اینکه شیعه معتذر باشند که طلب حق ننمودن و منازعه و محاربه
با ابوبکر ننمودن بنا بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد چه در آن وقت هنوز اول نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت
بهم نرسیده و حال آنکه علی ع در کمال باس و شجاعت و بر دل بود و بنی عبد المطلب همه با او بودند و اکثر مهاجرین و
انصار و اجله صحابه کبار مطیع و منقاد او و کانت فاطمه مع علی و تزلهنا زوجته و الحسن و الحسین صبیح کونهما سبطی رسول
الله صلعم کانا ولدیه و العباس مع علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول
الله صلعم ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان و الزبیر مع شجاعته کان معه حتی قیل انه سلّ السیف و قال لا ارضی بخلافة ابی بکر
و قال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی و الله لاملان الوادی خیلا و رجلا و انصار خلاف فاطمه
نکرده میدیدند ابوبکر را بنابر آنکه بروایت الائمة من قریش دفع ایشان از توقع خلافت نموده محروم مطلق گردانید
و نیز ممتنع است عادة که کافه صحابه عارف باشند و همه اتفاق کنند در کتمان آن و یکی از ایشان اظهار آن
نکنند و حال آنکه عمر خود در اطاعت و خدمتگاری و جانفشانی رسول گذرانیده باشند و ترک اموال خود در
راه او نموده و بذل نصرت و ایثار حسب المقدور نموده همه یکبار این چنین مخالفت بظهور رسانند و کتمان
نص وی نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی رایکم لا مال له و لا شوکة و اگر نص می بود هر آینه انصار بآن
متمسک شده دفع ابوبکر از خلافت می نمودند چنانکه او دفع ایشان نموده بروایت مذکوره و امام فخر در کتاب
اربعین گفته که از شیعه بغایت عجیب است چه گاهی در وصف شجاعت علی ع بحدی میرسند که از مقتضای
عقول بیرون باشد و گاهی در ضعف و عجز بمرتبه تنزل می نمایند که با شیخ ضعیف جبان باعتقاد ایشان

نصوص مذکوره صح

بر نیاید و این نیز لایحی له از معقول خارج؛ شد و جواب از این شبهه آن است که این تقریر اگرچه خالی از پسندی نیست اما
نزد خواص و کاراگاهان و مستبصران در حقایق امور و متدربان در تتبع روایات و تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایت ضعیف
و بی‌صورت است بجهت آنکه بر علی ع واجب نبود منازعه و مخاصمه با قوم و طلب حق بنصب حروب و فتنه و آشوب بلکه بر قوم
واجب بود سر در قدم او نهادن و کمر اطاعت و خدمتکاری بر میان بستن و بر آنحضرت زیاده از این نبود که امتناع از این
امر نماید و خلاف او در معرض قبول این شغل در آورد چه امامت و خلافت که حق او بود این امر لیست الهی و در ثبوت
نبوت و رسالت است رتبه او نیابت است بجای او و جواب است متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس و مرئوس و واجب
بر امام و رئیس در ابتدای امر اظهار ریاست خود است اگر ظاهر نباشد و قبول و مباشرت و واجب بر رعیت و مرئوس
طلب و معرفت امام و رئیس و بعد از معرفت و وجدان انقیاد و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام و رئیس و خلیفه
از رسول ص بصدور نصوص بفعل آمده بود واجب بر همه اصحاب مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و تمهید شدن
بجهت قبول امر و امتثال فرمان وی نه واگذشتن امام و مشغول شدن بتعیین خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر ص
و چون اصحاب امام ع به تجهیز پیغمبر گذاشتند و بر قول و رای اصلا نگذاشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و برای هوای
خود مشغول شدند و بهنگام فراغت امام منصوص علیه بتعیین خلیفه کرده کمر اطاعت و انقیاد وی بر میان بستند
بر امام منصوص علیه نزد کل الامر واجب نبود که محاربه و منازعه با کافه اصحاب بیستن و چگونه واجب باشد که
محاربه و مخاصمه موقوف بوجود اعوان و انصار است و علی ع هرچند متصف بکمال شجاعت بود لکن عیث یکتن بتقدیر
بلکه د معاون نیز با فاطمه اصحاب و قبایل اعراب چه تواند کرد و چگونه عجز و ضعف بر آنحضرت ثابت تواند شد
و از این که بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا داد و جایی نیست که بخرق عادت افتتاح خصم خود کند و نیز مصلحت
در افتتاح اصحاب و تفریق کلمه نبود و ابو سفیان را چه پروا از این که اسلام بر طرف شود و شریعت برهم خورد
بلکه غرضش از ملامت بنی عبد مناف نبود مگر تهیج فتنه و آشوب و فتنه و هلاک مسلمانان تا بکام دل خود برسد
و کفر و شرک بطریق سابق ظاهر و آشکارا تواند کرد و بخاطر جمع بضلالت و جاهلیت اولی عود تواند نمود ساده لوحی
میباید که ابو سفیان و اولاد و اتباع او را مؤمن و مسلمان حقیقی داند و از جمله اهل دین شمارد و بافهم و اقوال
ایشان اعتماد نماید علی ع باتفاق عقلا سید ارباب عقول و قدوه اهل هوش بود چگونه سخن هر کس بی‌تأمل بشنید
و راه بمقصد و غرض هر کس نبرد و این که آنحضرت قبول بیعت عباس نفرمود بنابر آن بود که امر آنحضرت موقوف
به بیعت نبود بلکه حق وی بنص و تصریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار و اثبات حق وی زیاده

برنص

بر نص رسول نتوانست نمود هرگاه مخالفت نص رسول نمودند عدم اعتداد به بیعت عباس و مخالفت آن صعوبتی نداشت
و حال آنکه بیعت ابوبکر در میان بود و با وجود آن قبول بیعت عباس نمودن فتح باب خلاف و تفریق کلمه بود و مؤید
این است آنچه جامع از علی ع کاشف الغمه روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت که دست بده تا بیعت کنم
بخلافت علی اعتذار نمود بقلت انصار و خوف ارتداد اکثر مسلمین و طمع کفار در اسلام و ان الله امره بالصبر کما جرت
علیه سنة جماعة من الانبیاء والاوصیاء حتی یجدوا انصارا یقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت
حق تمسک به بیعت عباس جستن تمکین مخالفان بود در اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد امامت و این قضیه
منتهی بنقض قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه این حکم عبدار بود و در زمان عثمان امر بیعت بقرار
باقی خلافت خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شده و بنابراین نبود مضایقه و نهادن علی ع در قبول خلافت
بعد از عثمان چه بر آنحضرت نبود قبول خلافت به بیعت کردن و آن خلافتی نبود که خدا و رسول حق وی کرده
بودند و واجب باشد بر وی قبول کردن و جایز نباشد نهادن در آن و نیز همین بود سبب آنکه حضرت در محاجه مبادرت
به بیعت مستند شده نه بنص چه نص متروک شده بود و اعتبار بیعت متعین گشته و اما حکایت انخداع انصار از
ابوبکر و معارضه نکردن با او و قبول خلافت او کردن و بیعت نمودن با او موقوف است بر اطلاع کتب بحقیقت حسی
و بیان آن بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر و تواریخ آن است که حضرت رسول ص پیش از حدوث عارضه
مرض الموت اسامة بن زید را امیر لشکر کرده بود و هر روز مامور ساخته که متابعت وی در سیر بجانب موته و
فلسطین و در مرض الموت روز شنبه یکشنبه بر دوش علی و عباس نموده نزد اصحاب بسیار انصار که بر در خانه مبارک ازدحام
نموده بودند بیرون آمده وصیت بلیغ فرموده و اسامه را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار تا مکث و سستی ورزد که
آن قدر راه بکنیم که عارضه صحت مبدل شد که دلهای ما تاب ندارد که ترا بدینحال گذاشته از خدمت تو دور
نمائیم حضرت تاکید بلیغ و مبالغه عظیم در خروج نموده و مکرر فرمود که جهزوا جیش اسامة لعن الله المتخلف عن جیش
اسامة پس فی الحال اسامه بیرون رفت بیک فرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی رسول الله ص ندا در داد که تخلف
از جیش اسامه مکنید و هر که تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که مامور بودند بمتابعت اسامه
و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و ابو عبیده جراح بود و اسامه در کوچ کردن از معسکر تعجیل می‌نمود و اصحاب تعلل
میفرمودند و منتظر بودند که حضرت رسول الله ص چون شود تا مرض رسول ص شدت یافت بعد از سه روز از خروج اسامه
بمعسکر وفات یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام و غلغله عجیبی و حالتی غریب

روز عمر ابو بکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمد و بانگ زد که ایها الناس اگر محمد مرد رب محمد زنده است و کلامی که سابق مذکور
شد بر زبان راند و انصار این سخن شنیده روی بخانه سعد بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار و بیمار
بود و ویرا بسقیفه بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان بود آوردند عمر خبردار شده با ابو بکر رسانید و با ابو عبیده
هر سه روی بسقیفه نهادند و ازدحامی عظیم در سقیفه روی داد و بعد از گفتگوی بسیار ابو بکر با انصار گفت من شما را
با ابو عبیده یا بعمر دعوت میکنم و هر دو را سزاوار خلافت میدانم ایشان هر دو با ابو بکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم
کنیم و انت صاحب الغار و ثانی اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و با این قضیه هم داستان
نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابو بکر مدح و ثنای انصار نموده و فضل و تقدم ایشان را بیان کرد و عمر بانگ برآورد
که هیهات هیهات دو شمشیر در یک غلاف نگنجد و بالجمله ابو بکر مر انصار را بروایت الائمة من قریش و بوعده آنکه وزارت
از ایشان باشد تسکین میداد و انصار با مارت سعد بن عباده غلوی عظیم داشتند و بشیر بن سعد انصاری که سید و بزرگ
قبیله اوس از انصار بود بر سعد بن عباده حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر گردانند و در قضای این امر کوشیده
با ثلاثه مذکوره همداستان شده بامارت قریش رضا داد ابو بکر اعاده همین کلام سابق نموده گفت بهر کدام از ابو عبیده
و عمر که خواهید بیعت کنید و این هر دو باز تکرار کلام خود نمودند با ابو بکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد سید اوس گفت
انا لکما و او نیز بیعت کرد و قبیله اوس دید نحله سید ایشان با ابو بکر بیعت نمود همگی مبادرت کرده بیعت میکردند
و ازدحام عظیم شده سعد بن عباده که مریض بود نزدیک شد که در زیر دست و پا هلاک شود فریاد برآورد که قتلتمونی
فقال عمر اقتلوا سعدا قتله الله قیس پسر سعد برخاسته بلحیه عمر آویخت و خشونت و دشنام آغاز نهاد و ابا بکر
برفق و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن عباده را برداشته بخانه بردند و روز دیگر نزد وی فرستادند که با ابو بکر
بیعت کند گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی کنانتی واخضب منکم سنانی و محرز ابکم بسیفی و اقاتلکم بمن
اتبعنی من اهل بیتی و عشیرتی وایم الله لو اجتمع الجن والانس ما بعتکما ایها العاصیان الی الاهلان پس بشیر بن
سعد گفت او مرد بغایت لجوج است و بر او ابا کنید فلیس ترکه بضائر پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان
بیعت نکرد و در زمان عمر بیعت نکرده از دنیا رفت و بالجمله در آن روز صحابه در منازعه خلافت بودند
و علی با جمعی از بنی هاشم مشغول بتجهیز رسول الله صلعم و بعد از فراغت از آن مهم در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی
مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده همگی در مسجد بودند که ابو بکر و عمر
و ابو عبیده کار خلافت ساخته و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا فبایعوا ابا بکر فقد بایعه

الانصار

الانصار و الناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت کردند و علی بمنزل تشریف فرموده و زبیر و بنی هاشم در خدمت وی
بودند پس عمر با اسید بن حضیر و سلمه بن سلامه و جماعتی نزد علی و بنی هاشم رفت و گفت بیعت کنید ابو بکر زبیر شمشیر کشید
که بر عمر زند سلمه بن سلامه شمشیر از دستش کشید و عمر از وی گرفته بر زمین زد تا شکسته شد پس جماعت بنی هاشم نزد ابو بکر حاضر
شدند و عمر گفت بایعوا ابا بکر فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر آینه شمشیر در شما گذاریم پس بنو هاشم یک یک مبادرت به بیعت
کردند تا کسی نماند مگر علی بن ابیطالب ع فقالوا له بایع ابا بکر فقال ع انا احق بهذا الامر منه و انتم اولی بالبیعة لی احتج
تم بحجت قرشیت و قرابت رسول درین امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان گرفتید و انا احتج علیکم بمثل
ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وزیره و وصیه و مستودع سره و علمه و معلوم است که
حضرت با ایشان درین وقت که ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صاحب شده و در مقام
شرارت و فظاظت و اخذ بیعت بر سبیل عنف و حفظ بودند اگر چه بنصوص میکرد هر آینه چون متضمن تخطئه
جمیع صحابه بود از مهاجر و انصار و مخالفت رسول و ترک نصوص لاجرم این معنی در تغلیظ و تشدید ایشان
میافزود و لا بد در انکار آن و عناد و لجاج و مکابره و ران لازم میکرد پس مناسب با ایشان احتجاج کردن
بحجه ایشان با انصار کرده بودند و این فی الحقیقه تعلیم و تلقین بود مر انصار را که بخلافت ابو بکر بالطبع راضی نبودند
لیکن چون تفاوت کار خود کرده بودند تفطن نکردند و متفطن نشدند و عارف فطن را از تأمل درین منقول حقیقت
حال بغایت ظاهر تواند شد و اما استبعاد درین که اصحاب رسول صلعم چگونه بر ترک نص و مخالفت امر وی کرده اقدام
بر چنین امری نمودند بغایت عجیب است از کسی که مطلع باحوال صحابه بوده در سیر و تواریخ و اخبار و روایات
خوض نموده باشد و بس است در رفع این استبعاد آنچه از عمر بظهور رسید در منع کتابت وصیت رسول
در حالت مرض الموت چنانچه نشر آن مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای اهل سنت است در شرح
نهج البلاغه نقل کرده از یکی از علمای اهل سنت که گفت پرسیدم از استاد خود فلان که از اعاظم علمای ایشان است که آیا
ممکن باشد و جایز تواند بود آنچه رافضه مدعی اند از نص جلی و رد باشد صدور نص و سماع صحابه مر آن را و خفای
آن بالکلیه و اقدام بمخالفت آن استاد از این سؤال آشفته شد الحاصل گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این
قضیه چه اعیان صحابه مانند ابو بکر و عمر و امثال ایشان همیشه در حیوة رسول صلعم بامر معارضه میکردند و احکام
وی را تغییر میدادند و قریب بهمین قضیه با نبی و از این مقوله ذکر نمود از جمله آنکه روزی حضرت رسول صلعم نعلین
مبارک خود را ببلال یا ابو هریره علی التردید داد که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله الا الله

دخل الجنة عمر در بازار بار رسیده خشونت آغاز نهاد و نعلین از دست او گرفته نزد حضرت رسول آمد که بعضی اهل اسلام دست
از اعمال صالحه بردارند و غلظت بسیار نمود حضرت گوش بسخن عمر کرده تغیر آن امر فرمود و از جمله اینها حکایت قلم و کاغذ
طلبیدن در حالت مرض الموت است نقل کرده و با جمله گفته که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیات
وی تغییر میدادند و از پیش بر رفت و عامه صحابه این حالت مشاهده میکردند چرا نتوانند بود که بعد از وفات وی نیز
بنابر مصلحتی که دانسته باشند تغییر وصیت وی کنند و بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها گفته اند آن بود
که خواطر اکثر صحابه از علی ع گران بود و بالطبع با آنحضرت نفاری داشتند بنابر آنکه کم بود از صحابه کسی که علی ع خویشی از ایشان
و پدر و برادر و اعمام و اخوال و قبیله و عشیره وی در دست آنحضرت مقتول نشده باشد و نیز متصلب آنحضرت در دین
و در اجرای اوامر و نواهی الهی و عدم مداهنه وی در اقامه حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود و هیچکس نیست
که مداهنه و مساهله در بعضی امور مطبوع وی نباشد و جماعتی بوده که غرض دیگر بنحوی لا اقل این غرض موجب نهادن
در اظهار حق و تغافل از آن میشد و نیز وصیت و نص موجب آن بود که امامت و خلافت مخصوص بر جماعتی محصور
و عددی معدود باشد و این معنی موافق طبع مردم نبود چه میخواستند امامت و خلافت متداول باشد میان الناس
مانند سلطنت تا بهر کسی و بهر سلسله تواند منتقل شد و غلبه حب جاه و ریاست در طبایع جمیع طوایف ناس سیما قبایل
عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز مخالفت رسول است باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه
مذهب اهل سنت است و بنابرین چه استبعاد باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص نیز یکی از مخالفتهاست که از هر یک
واقع میشده و هرگاه از عمر که افضل ناس باشد بعد از ابابکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در
حیات رسول واقع تواند شد و هیچگونه استبعادی نباشد پس از سایر ناس که نازل مرتبه او باشند بمراتب که زده اند
خبر چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن بعد از وفات رسول بامیل و محبت افضل ناس باخفای آن و جهتی
این که مبنی بر اجتهاد و گمان مصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت بوجهی آنکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل
کرده اند روایتی که دال است بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و مذمت پیغمبر مر ایشان را بر آنچه احداث خواهند کرد بعد از وفات
وی و گواهی دادن پیغمبر بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طرایف نقل کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن
و العشرین من المتفق علیه از سهل بن سعد که گفت شنیدم از رسول خدا که میگفت من پیش از شما وارد خواهم شد بر حوض
و آن حوضی است که هر که بر وارد شد از آن بیاشامد و هر که از آن بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از من وارد خواهند
شد بر من اقوامی که من ایشان را میشناسم و ایشان مرا میشناسند ثم حجاب میشود میان من و ایشان پس این نزاع کنند
ازین

ازین پس من میگویم که ایشان از منند فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو چها کرده اند
فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدی یعنی دور باد از من کسی که تبدیل و تغییر کرده من گرده بعد از من و ایضا فی الجمع
بین الصحیحین فی الحدیث الثانی من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی ص قال الا و انه سیجاء برجال
من امتی فیوخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح
و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقال انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم
یعنی روزی باشد که آورده شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشان را بگیرند و بجانب چپ بشتابند برند پس من گویم
یارب ایشان اصحاب منند پس قایلی گوید که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من گویم همچنانکه عبد صالح عیسی ع
گفت یعنی آیه که در قرآن حکایت از عیسی کرده باشد خواهم و تحویل آن آیه با آیات قبل آنست که چنین در روز
قیامت خدای تعالی بعیسی ع گوید که آیا تو گفته بودی مر قوم خود را که ترا و مادر ترا اله اخذ کنند و بجز الله پرستش نمایند
عیسی گوید بار خدایا چنین گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام با ایشان مگر آنچه تو امر فرموده بودی و آن
عبادت پروردگار من و ایشان است و من شاهد بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان و چون تو فوت من
کردی تو رقیب و ناظر در ایشان بودی و تو بر همه چیز شاهدی اگر عذاب کنی ایشان را هر آینه بندگان تو اند که مستحق
عذاب بوده و اگر عفو کنی از ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح پس حضرت میفرماید که من چون آیه مذکوره را
خوانم قایلی گوید که ایشان بعد از تو همیشه برمیگشتند بعقب خود از آن زمان که تو از ایشان
مفارقت کردی و ایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی و الثلثین بعد المائة من المتفق علیه من
مسند انس بن مالک قال ان النبی صلی الله علیه و آله قال لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا
رایتهم و رفعوا الی اختلجوا دونی فلاقولن یا رب اصحابی اصحابی فلیقالن لی انک لا تدری
ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من در کنار حوض مردی چند که صحبت من دریافته
باشند تا آنکه چون به بینم ایشان را و خواهند که ببالا بیایند نزد من دور بوده شوند
از من پس من خواهم گفت بار خدایا اینان اصحاب منند اصحاب پس در جواب گفته شود مرا
که تو نمیدانی که ایشان چه کردند بعد از تو و نیز احادیث بسیار در کتاب مذکور از
ابا هریره و از عایشه و از جمله اسماء بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب و از عبد
الله بن مسعود و از حذیفه بن الیمان و غیرهم از هر یک بطریق کثیره نقل کرده اند که مضمون

همه نزدیکست بانچه مذکور شد و حاجت بتطویل نیست و ظاهرست بر عاقل فطن که ارتداد
منسوب بصحابه بعد از پیغمبر و تبدیل و تغییر و احداثات ما احدثوا نتوانند بود مگر آنچه با علی
علیه السلام و فاطمه صلوات الله علیها و با سایر اهل بیت صلوات الله علیهم بی واسطه یا بواسطه
کردند از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از مراتب و مقاماتی که حق سبحانه
برای ایشان تعیین کرده بود و پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر بان داده و بالجمله پس هرگاه
رسول خبر از ارتداد ایشان داده باشد و بصحت رسیده و در کتب خود و صحاح
احادیث خود نقل کنند و استبعاد نشاید از ایشان داشتن چیزی چند که شنیده باشند و بنا بر اجتهاد و مصلحتی که
تجویز کنند اظهار آن نکرده یا انکار هم کرده بود استبعاد باید کرد و اما اینکه همه اصحاب کتمان کرده اند و هیچ یک
اظهار آن نکرده خلاف واقع است بلکه هر کسی از صحابه که اعتنائی بدنیا نداشت و غرضی در خاطر نبود اظهار
کرد و غایتی مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابابکر منعقد شد و تکلیف بیعت بعلی علیه السلام
کردند و علی ع امتناع نمود و با ایشان محاجه کرد بانچه شمه ازان مذکور شد و گفت زیاده بر
آنچه مذکور شد که معشر المهاجرین والله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان
محمد من داره و قعر بیته الی دورکم و قعر بیوتکم و لا تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس فوالله معاشر
الجمع ان الله قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ما کان القاری لکتاب
الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیة والله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا
و تفسدوا قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید از خدای تعالی و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود را
در بارهٔ من و سلطنت محمد صلی الله علیه و آله را بیرون مبرید از سرای و بیخ خانه وی بسوی سراهای
خود و بیخ خانهای خود و دفع مکنید اهل او را از حق او و از مقامی که او راست در
میان مردم بدرستی که خدای تعالی حکم کرده و نبی او اعلام نموده و شما هم میدانید که ما اهل بیت
احق و اولائیم بامر امامت از شما مادام که قاری کتاب الله و فقیه فی دین الله و مضطلع یعنی قوی و دانا
بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد و همه میدانید که چنین کسی در میان ماست نه میان شما
پس پیروی هوای خود مکنید که هرآینه دوری از حق مرا فزاید و فاسد میکنید عملهای قدیم خود
را ببدیهای جدید خود و چون حضرت این کلام مذکور را فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر

انصار

انصار همه گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیشی از بیعت ابی بکر از تو میشنیدیم و میدانستیم که ترا رغبت بخلافت
هست هرآینه همه با تو بیعت میکردیم و هیچ کس درباره تو مخالفت نمیورزید حضرت فرمود که من حضرت رسول را تجهیز
نکرده و دفن ننموده می آمدم و با شما منازعه در خلافت میکردم والله که من نمیترسیدم که کسی با ما اهل بیت منازعه کند
در خلافت و گمان نداشتم که حضرت رسول روز غدیر حجت برای کسی گذاشته باشد و قایلی را راه سخن نتواند بود پس
بلکه هر طلبیده مردم را در قصه غدیر زید بن ارقم روایت کرد که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران بدر بودند
گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و ندادم و کتمان نمودم از الفت که حق تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم و در آن
روز آوازها بلند کردند و گفتگو بسیار شد عمر ترسید که مردم گوش بسخن علی ع کنند و اراده وی منفسخ شود پس گفت
یا ابا الحسن خدا رحمت مقلب القلوب است دل ترا البوت ها خواهد گردانید و لیکن الله ندارم که تو مخالفت جماعت روا داشته
باشی و مردم متفرق شدند و ابان بن تغلب روایت کرده گفت پرسیدم از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق ع که
آیا هیچکس از اصحاب رسول الله ص بر فعل ابو بکر و نشستن او بجای رسول الله انکار نکرد و سخن نگفت آنحضرت فرمود بلی
دوازده کس از مهاجرین و انصار شش کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی
و ابوذر غفاری و مقداد و عمار و بریده اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم بن التیهان و سهل و عثمان ابنا حنیف
و خزیمة بن ثابت ذو الشهادتین و ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری چون ابو بکر بر منبر رفت باهم مشورت
نمودند که بروند و او را از منبر رسول فرود آرند بعد از گفتگو قرار دادند بخدمت حضرت امیر رفته گفتند یا امیر المؤمنین
ترکت حقا انت احق به و اولی منه لانا سمعنا رسول الله ص یقول علی مع الحق و الحق مع علی یمیل مع الحق کیف
مال و ما اراده داریم که برویم و ابو بکر را از منبر رسول فرود آریم آمده ایم تا با تو مشورت کنیم در حقیقت حاصل
مکنیم حضرت فرمود والله که اگر شما این کار کنید و یقینی هست که از عهده این کار بیرون نمیتوانید آمد پس چنانست
که با شمشیرهای کشیده بحرب من آمده باشند اگر شما این کار کنید ایشان هرآینه بر سر من خواهند آمد که بیعت کن و گر
نه ترا میکشیم و آن وقت بر من لازم خواهد شد که ایشان را بحرب از خود دفع کنم و پیغمبر بمن گفته که امت من بعد از
من با تو غدر خواهند کرد و عهد مرا درباره تو خلاف خواهند نمود و تو بمنزله هارون از موسی و امت بعد از من
بمنزله امت موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هارون شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول الله چه
میفرمایی اگر من در آن روز چنین حکم و چه عمل نمایم فرمود اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان و الا دست از ایشان باز
دار و حقن دم خود کن تا بحق به بطلوبا پس فرمود لیکن بروید و ابو بکر را خبر دار کنید و بپرسید که بیا در ید

تاجت بر وی تر شد پس ایشان بمسجد آمده هر یک علیحده بسخن در آمده با ابو بکر گفتگوی بسیار نمودند نقل است که جماعت مذکوره
در وقت وفات رسول غایب بودند چون حاضر شدند ابو بکر خلیفه شده بود این جماعت از اعیان صحابه و اعلام مسجد نبی بودند
و با جمله بمسجد حاضر شده اول خالد بن سعید برخاست و گفت اتق الله یا ابا بکر تو میدانی که پیغمبر یوم قریظه در حالیکه
خدا رسول او را فتح داده بود و علی جماعتی از صنادید رجال و دلیران ایشان را کشته بود گفت یا معشر المهاجرین و
الانصار انی موصیکم بوصیة فاحفظوها الا ان علی بن ابیطالب امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا وانکم ان
لم تحفظوا فیه وصیتی و توازروه و تنصروه اختلفتم فی احکامکم واضطرب علیکم امر دینکم و ولیکم شرارکم الا ان اهل بیتی
هم الوارثون لامری والعاملون بامتی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی وحفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی واجعل لهم
نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور الآخرة اللهم ومن اساء خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء والارض
چون خالد این سخن بگفت عمر برخاست و گفت اسکت یا خالد فلست من اهل المشورة ولا ممن یقتدی برایه خالد گفت
اسکت انت یا ابن الخطاب که تو بر زبان غیر خود سخن میگویی و بارکان غیر خود اعتماد داری والله که قریش میدانند که
تو ~~بر زبان غیر خود سخن میگویی و بارکان~~ لئیم تر ایشان قومی حسبا و ادناها واخسها قدرا و اخملهم ذکرا و اقلهم غنی عن الله و رسوله
وانک لجبان فی الحروب بخیل بالمال لئیم فی العنصر ترا در قریش فخری نیست و نه در حروب اثری و ذکری وانک فی هذا الامر
بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بریء منک انی اخاف الله رب العالمین فکان عاقبتهما انهما فی النار
خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین پس عمر آزرده شد و خالد نشست آنگاه سلمان برخواست و بزبان فارسی گفت کردید
و نکردید پس بعربی گفت یا ابا بکر الی من تسند امرک اذا نزل بک ما لا تعرفه والی من تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه و ما عذرک
فی تقدم من هو اعلم منک واقرب الی رسول الله واعلم بتاویل کتاب الله و سنة نبیه و من قدمه النبی صلعم فی حیوته و اوصیکم
به عند وفاته پس تمام سخن پیغمبر پس پشت افکندید و وصیت او را فراموش کردید و خلف وعده و نقض عهد او نمودید
و عقد و لبته او را کشودید چه او شما را به تحت حکم و فرمان و زیر رایت اسامة بن زید بسته بود حذر از مثل این نموده
و تنبیها لانه علی عظیم ما اجترحتموه من مخالفة امره فعن قلیل یصفو لک الامر و قد اثقلک الوزر و نقلت الی قبرک و حملت
معک ما کسبت یداک پس اگر رجوع کنی بحق و بر گردی و تلافی کرده عمل و توبه کنی از گناه عظیم خود هر آینه نجات تو نزدیکتر
خواهد بود در روزی که تنها در حفره تنگ و تاریک خوابیده باشی و اعوان و یاری دهندگان تو ترا واگذاشته باشند
فقد سمعت کما سمعنا و رایت کما راینا و تراجع نکرد دیده و شنیده تو از بهر امری که متشبث باشی شد که هیچ عذری
ترا در تقلد آن نخواهد بود و دیدی و سلمان را نیز از خلافت تو بهر نخواهد بود فقد اعذر من انذر ولا تکن کمن ادبر

و استکبر

۱۱۰

و استکبر پس ابوذر برخواست و سخنانی نزدیک باین بگفت و همچنین یک یک برخاستند و تبلیغ حجت میکردند و مجموعه
اینها نزدیک بهم است اگر در نقل همه آنها خوض رود بطول میکشد و در آخر همه ابو ایوب انصاری برخواست و پس از
حمد و ثنا و صلوات بر رسول و آل او گفت یا معشر المهاجرین والانصار اما سمعتم قول الله عز وجل ان الذین یاکلون اموال
الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا و فیه ثم انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها
میخواهید ایتامی نزدیکتر از ایتام رسول الله صلعم که دیروز جدشان وفات کرد و امروز میراث غصب حق ایشان میخواهید
این بگفت و گریه بر ابو ایوب زور آورد و دیگر نتوانست سخن گفت و ابو بکر شرمنده و ملزم بر منبر بود که عمر گفت
یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک هذا المقام یعنی ای لئیم تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت
کردی پس دست او را گرفته فرود آورد و باهم بمنزل رفتند و با جمله انکار جماعت مذکوره خلافت ابو بکر را و ...
کردن او نزد طائفه محقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیک نیست چون سایر متواترات والله یهدی من یشاء الی
صراط مستقیم **فصل چهارم از باب سیم از مقاله سیم** در ذکر بعض از نصوص
جلیه که در کتب اهل سنت بطرق ایشان منقول شده و تعداد چند از کتب ایشان که مشتمل است بر نصوص صریحه
در خلافت علی و غرض از ذکر این نصوص با وجود عناد ایشان بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه آنست که معلوم
شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت مر نص جلی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت
مانند فخر رازی و شارح مقاصد و غیر آن گفته اند که چیزی از این نصوص نزد ما نیست کذب محض است و نیز ظاهر
شود که آنچه فخر رازی سوگند یاد کرده که نصوصی که شیعه مدعی آنند اثری در دل ما نکرده بغیر از صرف ... و عناد است
از آنجمله احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از زادان بن سلمان که گفت شنیدم از رسول
الله صلعم که میگفت کنت انا و علی نورا بین یدی الله عز وجل قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم
ذلک النور جزئین فجزء انا و جزء علی و در کتاب فردوس ابن شیرویه دیلمی و کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی
همین حدیث با زیادتی مذکور است که مقصود از ذکر آن است و عبارتش این است قال فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور فی صلبه
فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب ففی النبوة وفی علی الخلافة و معنی مجموع آن است که من
و علی نوری بودیم نزد خدای تعالی پیش از آنکه آدم آفریده شود بچهارده هزار سال و بعد از آنکه آدم آفرید آن نور
را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحدی از انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا کردیم من و علی پس در
من نبوت و در علی است خلافت و از آنجمله ثعلبی در تفسیر خود آورده که چون آیه و انذر عشیرتک الاقربین

نازل شد پیغمبر بنی عبد المطلب را که در آن زمان چهل نفر بودند جمع نمود ضیافت کرد روز دیگر نیز طلبیده ضیافت نمود
وانگاه دعوت ایشان باسلام کرد و گفت من نذیرم از جانب خدا تعالی بسوی شما و آورده ام بجهت شما چیزی که هیچکس نیاورده
وآن دنیا و آخرتست که اگر اطاعت من کنید دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا واطیعوا تهتدوا
وانگاه گفت کیست در میان شما که قبول کند برادر و وزیر من شود و وارث من و وصی و خلیفه من بعد از من باشد پس قوم
ساکت شدند و علی گفت انا تا سه نوبت پیغمبر اعاده این کلام نمود و در هر نوبت قوم ساکت میشدند و علی میگفت
انا پس پیغمبر بعلی گفت انت یعنی تویی برادر و وزیر و ولی و وارث و وصی و خلیفه من پس قوم برخواستند و با بو طالب
میگفتند که برو و اطاعت پسر خود کن که او را امیر تو امیر گردانید و نیز احمد حنبل در مسند خود این مضمون را بدو طریق نقل کرده
و فقیه مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از آنجمله در مسند احمد حنبل آمده که سلمان گفت یا رسول الله من وصیک حضرت
فرمود یا سلمان من کان وصی اخی موسی سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت گفت فان وصیی و وارثی و من یقضی دینی
وینجز موعدی علی بن ابیطالب و از آنجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی نقل آمده در تفسیر آیه والنجم اذا هوی از
ابن عباس که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این
کوکب در منزل هر کس افتاده باشد فهو الوصی من بعدی پس جوانان برخواستند و نظر کردند دیدند که در منزل علی ابن ابیطالب
بود پس قایلی گفت یا رسول الله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تعالی والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی الی قوله
وهو بالافق الاعلی و از آنجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب آورده از ابوذر غفاری رح که گفت قال رسول الله من ناصب
علیا الخلافة بعدی فهو کافر و قد حارب الله و رسوله و من شک فی علی فهو کافر و از آنجمله ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه
که از محدثین اهل البیت است در کتاب مناقب آورده باسناد خود عبد الله بن الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول
الله فقلنا من احب اصحابک الیک محبوب ترین اصحاب نزد تو کیست که اگر امری حادث شود و واقعه رو دهد با او باشیم
و مخالفت او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از آنجمله ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از ام سلمه رض عنها که گفت
الطف ثابت و شده بن ابی ثابت گفت مولائی داشتم که لله من بود و تربیت من کرده و حق بسیار بر من داشت و او دشمن
علی شده بود و کان لا یصلی صلوة الا سب علیا و شتمه من با و گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی و عداوت او میدارد
گفت لانه قتل عثمان و شرک فی دمه من با و گفتم بدرستیکه اگر آدمی بوده که تو مولی و مربی من و نزد من بمنزله پدری
هرآینه ترا از سری و رازی که پیغمبر بمن سپرده خبردار نمیکردم ولکن اجلس حتی احدثک عن علی و ما رایته بعینی
تا با تو حدیثی از آنچه دیده ام درباره علی نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول الله آمده بحجره من با علی دست بدست هم داده و انگشتان

در

در انگشتان یکدیگر مشبک کرده و دست دیگر بر حاشیه در گذاشته و بمن گفت یا ام سلمه لحظه از حجره بیرون رو و خانه را بجهت
ما خلوت کن پس من بیرون رفتم و ایشان داخل شدند و پیش هم نشسته باهم راز گفتن آغاز نمودند و من آواز ایشان
میشنیدم و سخن نمیفهمیدم و ایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک شد که نهار بنیمه رسید پس من بدر حجره رفته
گفتم السلام علیکم حضرت گفت داخل مشو و مکان خود باش باز گرد و من باز گشته آنقدر صبر کرده که عمر ظهر قایم
شد و ایشان همان مناجات میکردند باز دیگر بر در حجره آمده گفتم السلام علیکم رسول الله همان کلام سابق اعاده نمود
برگشتم و لحظه دیگر مکث نمود باز آمده گفتم زالت الشمس والان یخرج الی الصلوة فیذهب یومی و آرزو داشتی چندان
بمنزد راز نمود که هرگز روزی از آن دراز تر ندیده ام پس پیش رفتم و گفتم السلام علیکم حضرت فرمود نعم داخل شو
و من داخل شدم و علی دست خود بر زانوی حضرت نهاده بود و دهن بر نزدیک گوش مبارک او داشت و حضرت نیز دهن
مبارک نزدیک بگوش علی داشت و با هم راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی روی خود بطرف دیگر کرده برخاست
و بیرون رفت انگاه حضرت مرا بر دامن مبارک خود جای داده باین لطف و مهربانی بسیار آغاز نمود و گفت یا ام سلمه
لا تلومینی فان جبرئیل اتانی من الله بما هو کاین بعدی و امرنی ان اوصی به علیا من بعدی و کنت بین جبرئیل و بین علی
جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی آنچه واقع خواهد شد بعد از من تا روز قیامت پس عذر
دار مرا و ملامت من مکن که خدای تعالی برگزیده است از هر امتی پیغمبری و برای هر پیغمبری وصی و من پیغمبر این امتم و علی
وصی منست فی عترتی و اهل بیتی و امتی من بعدی پس من بمولای خود گفتم که اینست آنچه من حدیثش بده کردم از علی
دیگر تو دانی بدین خواهی و شناسی ده و خواهی وا گذارش پس از کرده خود پشیمان شده بشبها و روزها مناجات
میکرد و میگفت اللهم اغفرلی ما جهلت من امر علی بدرستیکه من بعد از بعثت تو کسی که علی را دشمن دارم دشمن علی را و از
آنجمله احمد بن حنبل در مسند خود آورده عن عبد الله بریده عن ابیه که رسول الله دو لشکر فرستاد یکی سردار آن علی و دیگری
سرکرده گی خالد بن الولید و فرمود که اگر هر دو لشکر باهم ملاقات کنند امیر هر دو جند علی باشد و الا هر کدام بر جند خود امیر
و هر دو لشکر باهم ملاقات کرده و متفق شده رفتیم بر سر بنی زبید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و ذراری
سبی نمودیم و از جمله سبایا علی کنیزی را برای خود برگزید و خالد حد برده مکتوبی نزد رسول الله نوشته بمن
داد و چون مکتوب آوردم و بر آنحضرت خوانده شد دیدم که غضب بر روی مبارک حضرت ظاهر گشت من
ترسیده گفتم یا رسول الله هذا مکان العایذ بک تو مرا با مردی فرستادی و با طاعت او امر کردی و من بتبلیغ
رسالت او پیش نکردم فقال رسول الله لا تقع فی علی فانه منی و انا منه و هو ولیکم بعدی و ابن مردویه در

درکتاب مناقب ابن مردویه روایت را بچند طریق آورده و در یکطریق زیادتی دارد که بریده گفت یا رسول الله استغفر لی فقال النبی حتی یأتی علی پس چون علی آمد بریده درخواست که بجهت وی استغفار نمود و در یکی دیگر نیز در حدیث مذکور روایت شده و هی ان بریده امتنع من بیعة ابی بکر بعد وفاة النبی و تبع علیا لاجل ما کان سمعه من نص النبی ص بالولایة بعده و از آنجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبدالله بن مسعود که گفت قال رسول الله ص انا دعوة ابراهیم پس گفتیم یا رسول الله تو چگونه دعوت ابراهیمی گفت خدای تعالی بابراهیم وحی کرد که انی جاعلک للناس اماما ابراهیم را فرح حاصل شده گفت یا رب و من ذریتی ائمة مثلی فاوحی الله الیه ان یا ابراهیم من عطا نمیکنم بتو عهدی که وفا بآن نکنم ابراهیم گفت یا رب کدام عهد است که تو وفا بآن نخواهی کرد حق سبحانه فرمود که بهر که ظالم باشد از ذریه تو عطای عهد نکنم ابراهیم گفت یا رب ظالم از ذریه من چه کس باشد حق تعالی فرمود که هر که سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابراهیم گفت واجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس پس رسول الله ص فرمود که دعوت ابراهیم منتهی شد بمن و بعلی علیه السلام که هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا واتخذ علیا وصیا و از آنجمله ثعلبی در تفسیر آیه انما انت منذر و لکل قوم هاد از ابن عباس روایت کرده که گفت چون این آیه نازل شد حضرت دست بسینه مبارک خود گذاشت و گفت انا المنذر و دست دیگر اشاره بدوش علی کرد و گفت و انت الهادی یا علی بک یهتدی المهتدون من بعدی و از آنجمله حافظ محمد بن موسی الشیرازی که از علمای معتبر اهل سنت است روایت کرده از انس بن مالک که گفت پرسیدم از رسول الله ص از تفسیر قوله تعالی و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه از طین آفرید آدم را کیف شاء و مرا و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق و گردانید مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث و روایات در طرق سنیه بسیار است همه صریح در خلافت و امامت و وصیت علی ع که این کتاب تاب نقل بعضی از آن ندارد و صاحب کتاب طرائف گفته که من دیدم کتابی بزرگ از تصنیف احمد بن حنبل در مناقب اهل البیت فیه احادیث جلیلة قد صرح فیها بالنص علی علی بن ابیطالب بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف و هی حجة علیهم و گفته که در خزانه مشهد امیر المؤمنین ع این کتاب موجود است من اراد الوقوف علیها فلیطلبها من خزانته و نیز گفته که در کتاب استیعاب ابی عمر النمری نصوص صریحه در خلافت علی ع ایراد شده و کذا در کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره شاهده بتواتر او فی تفضیل علی بن ابیطالب و تحقیق النص علیه و گفته که کتاب مناقب مذکور در سه مجلد نزد من موجود است و هی یتضمن نصوصا صریحه علی علی بن ابیطالب و همچنین در کتاب ابن موسی الشیرازی که استخراج کرده از تفاسیر اثنی عشر که در میان اهل سنت معتبر است و همچنین کتاب فائق اسعد بن عبدالقاهر الاصفهانی فانه یتضمن نصوصا صریحه علی علی ع بالخلافة و غیر ذلک

من الکتب

من الکتب و نیز منصوص بودن علی ع بامامت و خلافت و مظلومیت و مدفوعیت آنحضرت از مرتبه و منزلت مستحقه خود در شهرت و شیوع بمرتبه بود که رؤس الاشهاد در صدر سالف و سایر ازمنه سالفه مجاهره و معالنه بآن میکردند و محاجه و مناشده مینمودند و در شهرت بمرتبه بود که زنان نزد سلطان بآن محاجه میکرده اند در کتاب ابوبکر بن مردویه مروی شده باسناده الی داود بن ابی عوف که گفت بمن معویه بن ابی ثعلبه میخواهی که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب و تخلیط در وی نباشد گفتم بلی گفت بیمار شد ابوذر غفاری رض و وصیت کرد بسوی علی ع یکی باو گفت که اگر وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر بود ابوذر گفت والله حقا انه الربیع الذی یسکن الیه و لو قد فارقکم لقد انکرتم الناس و انکرتم الارض یعنی بحق خدا که آنحضرت منزله ایست که سکون و قرار بسوی او یافت میگردد و اگر او از میان شما برود بتحقیق که شما منکر خواهید شد و دشمن خواهید داشت مردم را و زمین را او دیگر گوید پس من گفتم یا ابا ذر ما میدانیم که هر که از همه محبوبتر بود نزد رسول ص محبوبتر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتم فایهم احب الیک کدام از همه محبوبتر بود نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی بن ابیطالب ع یعنی محبوبترین اصحاب نزد رسول ص این شیخ ستم رسیده بقهر و غلبه حق از دست او گرفته و مراد شیخ علی بن ابیطالب بود ع و از آنجمله ابن عبد ربه از علمای اهل سنت در کتاب عقد از اخبار وافدات علی معویه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معاویه بنزول معاویه میکردند و بدیدن او می آمدند نقل کرده حدیث دارمیه را که معاویه گفت آیا میدانی که چرا بطلب تو فرستادم و ترا بنزد خود آوردم دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله معاویه گفت ترا طلبیدم که از تو سؤال کنم که سبب چیست که تو علی را دوست و مرا دشمن میداری دارمیه گفت مرا معاف دار از این سؤال معاویه گفت معاف نمیدارم و البته میباید گفت پس دارمیه شروع کرد در ذکر فضایل علی علیه السلام و عد فضایل بسیار نمود و از جمله آنها گفت من علی را بنابر این دوست میدارم که رسول ص عقد ولایت او کرد و او را حبیب گردانید محبت و طاعت او را و ترا دشمن میدارم بنا بر سفک الدماء و جور کردن فی القضاء و حکمک بالهوی و از این جمله در حدیث وفادة ام سنان در کتاب مذکور ابیات که بآن مدح کرده علی بن ابیطالب را نزد معویه ایراد نموده و از جمله ابیات این دو بیت است شعر

قد کنت بعد محمد خلفا لنا اوصی الیک بنا وکنت وفیا
والیوم لا خلف نؤمل بعده هیهات نؤمل بعده انسیا

یعنی بودی تو خلف از محمد برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده بودی بآن و امروز بعد از او هیچ خلف نیست که امید ما باو باشد و هیهات که بعد از او بهیچ آدمی امید داشته باشیم و غیر این نیز از حکایات وافدات نقل کرده اند و ابو الفرج اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود و عطاها و صلات بقریش میداد سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه بخومی بدست ربیع حاجب

داد که بمهدی رسانند و دران رقعه نصیحت کرده مهدی را بمبالغه که مضمونش این است که عطا مکن و صله مده بنی تیم و بنی عدی را
یعنی قبیلهٔ ابوبکر و عمر را که ایشان شکر نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر نکردند و منع میراث وراث دختر وی
نمودند و مخالفت وصیت وی کرده تقدم بر وصی و خلیفه جستند و بجای او بظلم و ستم نشستند چون مهدی
رقعه را خوانده بوزیر خود داد و فرمود که دیگر بایشان عطا ندهند و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند
که مامون خلیفهٔ عباسی علمای زمان خود از اهل سنت و جماعت را جمع نمود با ایشان منبسط شد و وثوق داد و انصاف
در میان نهاد با ایشان مناظره نمود در باب نص علی بن ابیطالب بامامت و خلافت و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص
بسیاری که منقول شده بود بوی اعتراف نمودند و انصاف دادند چهل نفر از علما بصحت نصوص منقوله و باینکه علی
بن ابیطالب منصوص است بامامت و خلافت و این قلیلی بود از حکایات سلاطین و اما مناظرات آل ابیطالب
و علماء شیعتهم فی مجالس الملوک والوزراء وفضلائهم فی النص من نبیهم علی علی بن ابیطالب بالخلافة فهو امر لا یقدر
الانسان ان یحصر تفصیله و بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره در این فصل آن است که اگر کسی
بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث ایشان نظر کند و نیک ملاحظه نماید کافی است در ثبوت
حجت و وضوح برهان با قطع نظر از نقل متواتر که ثابت میان فرقه محقه و نیز ظاهر شود که علمای مخالفین اگر انکار
تواتر نصوص مذکوره نمایند انکار اخبار آحاد که در صحاح احادیث ایشان موجود است نمی توانند نمود و آن اخبار
اگرچه هر یک منقول بطریق آحاد باشد لیکن مجموع لامحاله متواتر است بالمعنی و مضمون جمله که منصوصیت علی بن
ابیطالب است معلوم بطریق قطعی یقینا با ضم سایر قرائن و امور و حکایات منقوله بطرق ایشان پس انکار ایشان
نصوص مذکوره را نتوانند بود مگر از روی عناد و عصبیت اعاذنا الله و جمیع خلقه عما هم فیه من اللجاج والعناد بفضله
و کرمه **فصل پنجم از باب سیم از مقالهٔ سیم** در ذکر نصوص خفیه بامامت و خلافت علی بن
ابیطالب ع و مراد از نص خفی آن است که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال و آن نصوص بسیار است
اما از قرآن پس مثل قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون جمیع
امت متفقند که این آیهٔ کریمه در شان علی بن ابیطالب نازل شده و هیچکس را شبهه در این نیست ابن بابویه در
امالی نقل کرده که عمر گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در شان من نازل شود چنانکه در شان علی
نازل شده بود و نشد و از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق ع نقل شده که چون این آیه نازل شد جماعتی از صحابه
در مسجد رسول الله جمع شده گفتند با هم این آیه چه گوییم اگر انکار کنیم کافر شویم باین آیه پس کافر شویم بقرآن باید شد و اگر ایمان
باین

در ذکر نصوص خفیه

باین آیه آریم و قبول کنیم هر آینه ذلیل و خوار باشد که ابن ابیطالب مسلط بر ما باشد پس قرار باین دادند که ایمان آورند و تصدیق
پیغمبر نمایند و اطاعت علی نکنند در هرچه ایشان را امر نماید پس در شان ایشان این آیه نازل شد که یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها
یعنی ولایت علی و اکثرهم الکافرون بولایة علی و صاحب کتاب نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری
نقل کرده و جمهور مفسرین متفق اند که آیهٔ مذکوره در شان علی نازل شده و در اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است
و بالجمله بحد تواتر رسیده و بیان دلالتش بر مطلوب آن است که انما کلمهٔ حصر است و معنی آیه این است که نیست ولی شما
مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت رکوع صدقه دهند پس هرگاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی
متصرف در امور باشد چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الذین اگرچه
صیغهٔ جمع است کل آن متصف باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه در حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر علی پس
مضمون آیه این باشد که علی متصرف در امور شما است چنانکه خدا و رسول و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور
بوجه استحقاق و در شرح مقاصد از این استدلال جواب گفته بمنع بودن ولی بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب و ناصر
مناسب آیهٔ پیش است و هو قوله تعالی لا تتخذوا الیهود والنصاری اولیاء بعضهم اولیاء که نهی از اتخاذ ولایت یهود و نصاری کرده
و آن نیست مگر بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت و آیهٔ بعد و هو قوله تعالی و من یتول الله و رسوله والذین آمنوا فان حزب
الله هم الغالبون و این نیز بمعنی محبت و نصرت است و غیر این ننوشته بود و پوشیده نماند که این جواب بغایت عجیب است
چه آیه منزله در شان علی ع آیهٔ انما ولیکم الله است نه آیهٔ پیش و پس پس در تناسب میان آیات چه ضرورت تواند بود
و نیز جواب گفته باحتمال اینکه و هم راکعون حال نباشد بلکه معطوف باشد و مراد وصف دیگر باشد برای مؤمنین
که در نماز رکوع میکنند و نماز ایشان مانند نماز یهود بی رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی وقوف
بر اسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان دلالتش آن است که حق تعالی امر کرده
مؤمنان با صادقین و مراد از صادقین معصومین است چه مراد از صادق کسی تواند بود که معلوم باشد صدق او در جمیع
اقوال و صدق در جمیع اقوال ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی بالاجماع ثابت نیست و معلوم نیست
پس مراد از صادقین غیر علی نتواند بود پس مراد علی باشد والا لازم آید عدم تحقق ما صدق صادقین و لازم آید امر بکون
با غیر متحقق الوجود و آن لایق حکیم نیست و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم بیان دلالتش
آن است که مراد از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیح است عقلا پس بمقتضای آیهٔ کریمه
واجب است وجود معصوم در میان امت والا لازم آید امر باطاعت غیر متحقق الوجود و عصمت از غیر علی بالاتفاق

مستفاد است پس مراد از اولی الامر نباشند مگر علی علیه السلام و اما از سنت متواتره متفق علیها حدیثی است که متواتر است در میان
جمیع فرق از امت محمد و او حدیث غدیر و آن حدیث بطرق مختلف و بوافی افزون از حد احصا منقول شده و حدیث
غدیر نزد ایشان از نصوص جلیه متواتره است بنابر آنکه منقول در طرق شیعه متضمن تصریح بخلافت و امامت است اولاً علمای
اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد و پنج طریق نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج طریق و بعضی گفته اند بصد و پنجاه طریق
و بعضی بصد و بیست و پنج طریق و در مسند احمد حنبل بطرق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد ابن عبد ربه
بطرق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی و در صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و در جمع بین
الصحاح و در کتاب مناقب ابن المغازلی شافعی بدوازده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث
صحیح عن رسول الله و قد روی حدیث غدیر خم مائة نفس منهم العشرة و هو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان
بعد از ذکر طرق و کتب مذکوره گفته که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث یوم غدیر قلیلی است از کثیر و دلالت قلیل
بر کثیر چنین دلالت جزء علم است بر بحر غزیر چه هر فرقه در این باب روایت کرده اند بطرق مختلفه از رجال مبنی عده
که لا یمکن حصرها و عدها و مروی شده که روز غدیر برای علی بن ابیطالب شصت هزار بیعت کرده اند و بعضی گفته اند هفتاد
و شش هزار است و این اشاره بآن است که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور اینچنین جمع کثیر
و در چنین محفل عظیم بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن
از کتب متکلمین اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله منه و دلالی که
قدح در صحت این حدیث از مقوله قدح در صحت وجه بلاد نائیه و وقایع ماضیه و دلائل مثل قدح در صحت وقوع
حجة الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین
اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد آورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل عصبیت
و عناد تواند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است با آنچه در کتاب نهج الایمان که از تصانیف یکی از اعاظم
علمای شیعه است مذکور است کما اشرنا الیه و نشان داده که در صحیح مسلم در جزء رابع بعد از دوازده ورق ذکر حدیث
یوم الغدیر واقع است و قدر مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق مختلفه آن است که پیغمبر در مراجعت از حجة الوداع
چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود حکم کرد که رحلها جمع کنند [illegible] مسلمانان
در آن سفر همراه بودند فرمود تا منادی کردند که همه حاضر شوند و از جهاز شتران منبری ساختند پس بر بالای آن
برآمده و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین کرده گفت معاشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم
بلی

یعنی ای گروه مسلمانان آیا نیستم من اولی بشما و بتصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند اللهم بلی یا رسول الله پس گفت فمن
کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای
اویم علی مولای اوست خداوندا تو دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را و یاری ده یاری دهنده علی را و فرو
گذار فروگذارنده علی را بیان دلالت این بر مطلوب آن است که لفظ مولی بده معنی آمده معتِق و معتَق و ضامن جریره و حلیف
و جار و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید مطاع و اولی اما دلیل بر اینکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی مأویکم النار هی مولاکم
ای اولی بکم چنانکه تصریح کرده اند باین ابو عبیده و ابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت و عربیت اند و نیز در حدیث
و در اشعار بلغای عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی بحدی که انکار نتوان کرد و مراد در این حدیث
معنی آخر است یعنی اولی بدلیل صدر این حدیث یعنی قوله الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی
مولاه بر آن چه هر که اندک تتبعی باسالیب کلام فصحای عرب حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولی
نتوان بود مگر اولی و نیز هیچ معنی دیگر بغیر از تابع و ناصر لایق این مقام نیست اما سه سابقه بنابر عدم مناسبت
و اما معنی سابع بنابر ظهور و عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنابر عدم تخصیص بعلی لقوله تعالی والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولیاء بعض و این معنی عام است در علی و غیر علی و پس تخصیص علی بذکر و جمع کردن جمیع مردم در روز آن
گرمی در اثنای چنان سفری در چنین موضعی بجهت استماع این حدیث که حکمی نفسی ثابت است بمقتضای آیه کریمه برای
جمیع مؤمنان وجهی نتواند داشت و معنی تابع نیز چنین معنی [illegible] مطلوب است بلکه چنانکه صاحب کتاب
نهج الایمان گفته معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی و معانی دیگر نیستند مگر افراد معنی اولی و در هر معنی دیگر که اطلاق
شده بنابر آن شده که معنی اولویت در او موجود است چه ابن عم اولی است بمیراث ابن عم از اجانب و جار اولی است
بملاصقت و شفعه از اباعد و حلیف اولی است بمدد و نصرت حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولی است بخدمت
و نصرت معتِق و معتِق اولی است بمیراث معتَق و مالک الرق اولی است بتدبیر بنده خود و ناصر هر کس بسبب نصرت
اولی است باو و ضامن جریره اولی است بسبب ضمان باو لازم شد معتق او و سید مطاع اولی است بطاعت از
غیر پس اگر معنی دیگر در این مقام مناسب می بود چون معنی اولی نیز محتمل است عدول باو متعین است بنابر آنکه حمل
لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول مبین شده فکیف که معنی دیگر مناسب
نیست و از او وجوه دلایل بر اینکه مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اصحاب فهم کرده از لفظ
مولی اثبات خلافت و مزیت و فضیلت علی را بر سایر صحابه آن است که نقل کرده ابن مردویه از ابو سعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه و ایراد حدیث

مذکور حسان ابن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله ائذن لی ان اقول ابیاتا فی علی تبارک الله یعنی آیا اذن
میدهی که بیتی چند درین باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال حسان بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا بشهادة رسول الله ص
پس شروع بخواندن ابیات کرد واز جمله ابیات این بیت است شعر فقال له قم یا علی فاننی رضیتک من بعدی اماما
وهادیا یعنی برخیز یا علی که من رضا دادم که تو امام وهادی باشی ونیز ثعلبی وغیر او از مفسرین در نزول آیه سال سایل
بعذاب واقع نقل کرده اند وارباب تواریخ ایراد نموده بغایت مشهور است که حارث بن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر
باو رسید بر ناقه خود سوار شده آمد نزد رسول ص وداخل شد بمجلس رسول در وقتی که مجلس مملو از صحابه بود وگفت یا محمد
تو ما را بتوحید خدا وبنبوت خود دعوت کردی وما قبول کردیم وبنماز وصیام امر فرمودی قبول نمودیم وبهمین راضی
نشدی تا اینکه بازوی پسر عم خود گرفته بر ما تفضیل دادی آیا این پیش خود کرده یا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان
خدا کردم پس حارث برگشت وگفت خدایا اگر محمد راست گوید تو بر ما سنگ بباران وهنوز براحله خود نرسیده بود
که سنگی بر سر او آمده هلاک شد وبعد از آن آیه مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد
معنی چنین میشود که هر که من اولی باو هستم علی اولی است وظاهر است که نبی اولی است بجمیع امت پس علی اولی باشد بجمیع امت
ومراد از امامت نیست مگر اولویت بامور جمیع مسلمین پس حدیث مذکور نص باشد بامامت علی بن ابیطالب واین
دلیل باین تقریر که کردیم بغایت واضح است بحمد الله تعالی وشارح مقاصد در جواب از این دلیل بعد از آنچه اشاره بآن
کردیم از منع تواتر وقدح در صحت خبر وعدم نقل بعضی از محدثین گفته اکثر ناقلین این خبر نقل نکرده اند مقدمه صدر حدیث
را که دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی اولی وبر تقدیر صحت خبر موخر شی یعنی قوله اللهم وال من والاه مشعر است ببودن
مولی بمعنی ناصر ومحب ومجرد همین احتمال کافیست در دفع استدلال وعموم ایضا مرجع مؤمنان را منع نمائیم نیست
لجواز ان یکون الغرض التنصیص علی موالاته ونصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یحتمله اکثر العمومات یعنی باوجود عموم نصرت
وموالاة مر جمیع مؤمنان را بمقتضای آیه کریمه می تواند بود که غرض تنصیص بموالاة علی باشد تا مبادا که تخصیص دهد
موالاة عامه را که مقتضای آیه کریمه است بغیر علی ونیز تا اقوی در دلالت باشد واوفی باظهار الشرف حیث قرن بموالاة
النبی ص وایضا مجرد محبت ونصرت که مقرون بمحبت ونصرت نبی باشد اگرچه مفید زیادتی شرف باشد لیکن موجب ثبوت
امامت نتواند بود واگر مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد همین دلالت باستحقاق امامت کند در حال لازم نیاید نفی امامت
ائمه ثلثه وجواب از این منع رکیک باروه از تقریر دلیل ظاهر است وبجهت زیادتی استظهار اشاره بآن کنیم وگوئیم ثابت
شد ببیان واضح که نقل این خبر بالعقد بحد تواتر بلکه بنحو زاید از آن بطرق مخالفین منها فضلا عن اذا القوم ایها النقل

المتواتر

المتواتر الثابت عندنا وبعد از ثبوت تواتر قدح قادحان در صحت خبر اگرچه بغایت رکیک باشند وعدم نقل بعضی از محدثین اگر
چه از ثقات باشند ضرری بثبوت صحت خبر نتواند کرد چنانکه قدح قادحان در علوم ضروریه وشبهه سخیفه ایشان تاثیری
در صحت وجزم بعلوم ضروریه نتواند داشت وعاقل در حیرت عظیم افتد از صدور تمام قدح در صحت حدیث غدیر که از زبان
علما صادر گردد با وجود اشتمال آن همه کتب معتبره ایشان که نام بردیم بران حدیث وبعضی از علمای ایشان کتب علیحده
تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله ابن عقده که از اعاظم وثقات علمای اهل سنت است کتابی علیحده تصنیف کرده
مسمی بکتاب الولایة ودران کتاب جمیع اخبار وارده درباب غدیر ایراد نموده وذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده
همراه از اکابر صحابه مثل ابوبکر وعمر وعثمان وطلحه وزبیر وعبدالرحمن بن عوف وسعید بن مالک وعباس بن عبدالمطلب
وابوذر وسلمان وحذیفه وعمار وامثال ایشان وعدد تمامی رواة از صحابه که دران کتاب ایراد کرده افزون از
صد در کتاب طرایف نقل نموده وگفته که آن کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط جمعی کثیر از ثقات علمای معتبرین
واما آنچه در بیان احتمال بودن مولی بمعنی ناصر ومحب گفته بنابر مناسبت با آخر حدیث که جمله دعائیه است چگونه معارضه
تواند کرد با مناسبت صدر حدیث وفاء التفریع ودلالت اسلوب چنانکه اشاره بآن کردیم واما احتمال اینکه شاید غرض
تنصیص بموالاة علی باشد تا ابعد از تخصیص باشد آیا بکدام شقاوت توهم این توان کرد که موالاتی که ثابت است
هر مؤمنی را هر مؤمنی ثابت نباشد مومنی را که اعلم واکرم حضرت نازل وساقط از درجه ادنی واضعف مؤمنین
باشد تا آن توهم محتاج باشد برفع بعنوان بچنان اهتمام عظیم که شمه از آن بیان کرده شد وهل هذا الا ان یصدر الله
بما یکشف الاعمی عن جلیة العصبیة ویجدل الا عن الله تعالی عن الوقاحة واما احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد
شرافت باشد مر علی را بمقارنت موالاة او با موالاة نبی ص بدون ارادة امامت با وجود آنکه مفید مطلوب است
چه مقارن کردن نبی ص موالاة علی را با موالاة خود بمنزله آن گردانیدن بر سبیل جزاف نتواند بود بدلیل وما ینطق
عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر مزیتی وفضیلتی خواهد بود که ثابت است مر علی را نظر بجمیع امت وچنین
مزیت موجب امامت است باتفاق عقلا لیکن خلاف ظاهر است از چنان امری ونیز ثابت وتحقیق است نزد
شیعه ودلیل آن از علمای مخالفین نیز قایلند بصحت آن که آیه یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک وان لم تفعل فما بلغت
رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین درباره عقد ولایت علی ع نازل شده ودر خطبه یوم
الغدیر بنابر نزول این آیه کریمه بوده بیان آنست که رسول ص مامور شد از نزد خدا تعالی بتبلیغ ولایت وامامت

علی ابن ابیطالب بود امّت و آنحضرت بنابر استشمام و استنباط کراهة و ثقل این معنی بر اکثر اصحاب توقف در تبلیغ این حکم
می نمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیه مذکوره نازل شد و مضمون آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرستادیم
که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوت نکرده خواهی بود و اندیشه از مردم مکن که حق تعالی ترا نگاه خواهد
داشت از مردم و بتحقیق که خدای تعالی هدایت نخواهد کرد قوم کافرین را و ظاهر است که الف لام القوم الکافرین
برای عهد باشد و اشاره باشد بجماعتی که گران داشته اند امامت و ولایت علی را کما لا یخفی علی الفطن الذکی پس
با وجود این همه مبالغه و اهتمام و نزول آیه و صدور عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر
از امامت باشد که قوام دین و حفظ شریعت منوط بآن است و دلیل بر اینکه آیه مذکوره در شأن علی نازل
شده از روایات مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در ذیل آیه مذکوره قال قال ابو جعفر محمد بن علی معناه
بلّغ ما انزل الیک من ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره در شأن علی نازل شد
گرفت رسول الله صلعم دست علی را و گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و نیز امام
محمد در تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره [illegible] نزلت هذه الآیة فی فضل علی بن ابیطالب
و لما نزلت هذه الآیه اخذ بیده و قال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه فلقیه عمر فقال
هنیئا لک یا ابن ابیطالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة و از وجوه براهین مبرهن که قضیه غدیر موجب
امامت است نزول آیه الیوم اکملت لکم دینکم در شأن قضیه مذکوره چه اگر مراد غیر از امامت باشد اکمال دین
و اتمام نعمت و رضا بدین اسلام در آن روز وجهی نتواند داشت و نزول این آیه در آن روز نزد شیعه محقق
و ثابت است و علمای اهل سنت نیز نقل کرده اند از آن جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در تاریخ بغداد و غیرهما
روایت کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجه کتب له صیام ستین شهرا و هو یوم غدیر
خم لما اخذ النبی صلعم بید علی بن ابیطالب فقال الست اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله قال من کنت
مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة
فانزل الله الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم در مجلد سوم روایت
کرده از طارق بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر آیه اکملت لکم دینکم بر ما نازل میشد هر آینه روز نزول این
آیه در آن روز نازل شده بود عید اخذ میکردیم و تمام این که بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت دلالت

برامامت

امامت فی الجمله کند و نفی امامت ائمه ثلثه نتواند کرد جوابش آنست که مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت علی ابن
ابیطالب و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمه ثلثه بنابر عدم نص بر ایشان ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی بامامت
فی الجمله امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد و بیعت معارضه با نص نتواند کرد بالاتفاق و چون اینکه ظاهر
از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم اوقات است و چون بقیه زمان حیوة رسول صلعم باستثنای عقلی بیرون رفته
باقی ماند سایر اوقات در تحت عموم حدیث دوم از سنت متواتره در نص خفی حدیث منزلت است و هو قوله
لعلی ع انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر این حدیث نیز بمنزله تواتر حدیث غدیر است
قال صاحب کتاب نهج الایمان و هذا شیء ظاهر مشتهر یغنی لشهرته و تواتره عن ایراد الاسانید لان الناقل له هو
الناقل لخبر یوم الغدیر و قد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر و صحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة و چون اکثر این
حدیث از رسول صلعم در مواضع دیگر نیز غیر از یوم غدیر صادر یافته بحیث لا تحصر کثرة و نقله الفریقان نقلا معلما
مکشوفا و النبی صلعم خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت در مسند خود نقل کرده
از سعد بن ابی وقاص که انه قال ان رسول الله صلعم حین خرج فی غزاة تبوک استخلف علیا ع علی المدینة فقال
علی ع یا رسول الله ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معک فقال اوما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون من موسی
غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق دیگر از سعد نقل کرده اند و نیز در مسند از ابی سعید خدری نقل
کرده و نیز عبد الله بن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد بچند طریق
منقول شده و نیز در صحیح بخاری در جزو رابع و در جزو سادس نقل کرده و کذا مسلم در صحیح خود هر کدام بطرق
متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی تفسیره و المنظری فی الخصایص و صنف ابن عقده کتابا فی طرقه و رواه
الخطیب فی التاریخ و العکبری فی الفضایل و رواه الفقیه ابن المغازلی فی المناقب مسندا اکثر من عشرة طرق و رواه
الموفق عن امیر المؤمنین ع و سعد بن ابی وقاص و عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عباس و جابر بن عبد الله
الانصاری و ابی هریره و ابی سعید الخدری و جابر بن سمره و مالک بن الحویرث و البراء بن عازب و زید بن ارقم و ابی
رافع مولی رسول الله صلعم و عبد الله بن اوفی و انس بن مالک و ابی برزة الاسلمی و ابی ایوب الانصاری و عقیل
بن ابی طالب و معویه بن ابی سفیان و ام سلمه و اسماء بنت عمیس و سعید بن المسیب و محمد بن علی بن الحسین ع
و حبیب بن ابی ثابت و شرحبیل بن سعد و غیرهم کلهم عن النبی صلعم و شرح الروایات باسانیدها و طرقها در واین

عبد ربه در کتاب العقد و ذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق و رواه فی الجمع بین الصحاح الست و فی صحیح ابی داود
و صحیح الترمذی سالها پیش از آنکه این بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر خبر منزله نیز که علمای اهل سنه کرده اند بمنزله
منع از تواتر خبر غدیر است و مستحق جواب نیست و اما بیان دلالت بر مطلوب آنست که منزله مضاف به هرون
عام است و شامل جمیع منازل و مراتبی که مر هرون را ثابت بود نظر بموسی ع بدلیل صحت استثنا مرتبه نبوت
چه اگر منزله عام نمی بود استثنا متصل صحیح نمی بود و حمل آن بر صحت استثناء عرف چه اگر کسی بگوید انت
منی بمنزلة فلان من فلان الا المنزلة الکذائیة هیچکس شک نکند در صحت این استثناء و باین تقریر که کردیم مندفع
شد بحث شارح مقاصد که استثنا مذکور در حدیث اعنی قوله الا انه لا نبی بعدی استثنا متصل نیست که
اراده اخراج منزله نبوت کند و بمنزلة الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لکن است و معنید استثناء منقطع و مستثنی استثنا
منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم نیست عموم مستثنی منه که منزلت باشد و وجه دفع آن است که
شک نیست که اگر بجای الا انه لا نبی بعدی الا النبوة میگفت هر آینه کلام صحیح و استثنا متصل می بود و اگر منزله عام
نباشد لازم آید که چنین باشد و نیز شک نیست که مراد از این کلام استثنا مرتبه نبوت است و الا کلام خالی از فایده
بود پس واجب است که منزله عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل هرون از موسی آنست که متصرف در امور
موسی بود بنابر آنکه خلیفه موسی بود و شریک او در شیء در حیوة موسی ع پس اگر باقی ماندی بعد از موسی همان متصرف
در امر موسی بودی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل خلافت و الا عزل هرون لازم آمدی بموت موسی و انعزال
نبی که موجب اهانت است جایز نیست پس این منزله نیز اعنی تصرف در امور مطلق ثابت باشد برای علی نیز بعد از پیغمبر
و چون تصرف در امور نبوت بر سبیل استقلال که مرتبه نبوت است در شان علی جایز نیست بنابر ختم نبوت پس تصرف
بر سبیل نیابت که مرتبه خلافت و امامت است ثابت باشد و هو المطلوب و باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب
شارح مقاصد و امام فخر در کتاب اربعین بمنع استلزام انعزال هرون از خلافت اگر باقی می بود بعد از موسی چه
انعزال از خلافت و استقلال در نبوت موجب اهانت نیست و وجه دفع آنست که منزله هرون تصرف در
امور بود بمعنی اعم اعنی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت و این منزله همان بمعنی اعم ابدا که ثابت
باشد برای علی نیز و هرون اگر بعد از موسی می بود بتقدیری که از خلافت منعزل می شد و باستقلال تصرف
در امر نبوت میکرد انعزال شیء از منزله خود بمعنی اعم لازم نمی آمد و در شان علی چون نبوت ممتنع است پس اگر بعد از
پیغمبر

پیغمبر خلیفه نباشد منزله هرون بمعنی اعم برای علی ثابت نتواند بود و این خلاف مقتضای حدیث مذکور است فصل ششم
از باب سیم از مقاله سیم در ذکر بعضی از فضایل و کمالات که متصف بود بآنها فاتح مغرور علی ابن ابیطالب ع
تا ظاهر شود افضلیت آنحضرت بعد از رسول الله ص از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه ذات مطهر او نفس بود جلی بلکه
احتیاج بنصوص با امامت و خلافت آنحضرت بنابر قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا و عادة بحیث لا ینبغی
ان یشک فیه احد حتی الشوال و الصبیان بدان ای برادر که این مطلب اعنی افضلیت علی ابن ابیطالب ع از جمیع امت
محمد ص امریست بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری سرا زیکی از علمای ربانی
شنیدم که از یکی از افاضل سادات و علمای فارس نقل کرد که بدیدنش رفتم پرسید که در ثبوت نبوت پیغمبر ما محمد بن
عبد الله ص بکدام دلیل خاطر جمع شده اید گفتم بهمان دلایل که در کتب متکلمین مذکور است و شمری بخود گفتم
ظاهر گشت که سید بدلیلی دیگر اتم از این ادله مشهوره اعتماد کرده باشند فرمود بلی من بتصدیق علی ابن ابیطالب
خاطر جمع شده ام و بوسیله نیست متانت و نجابت این کلام چه آنقدر آثار فضل و کمال که از علم عام بما رسیده
از پیغمبر ص بما رسیده مگر بواسطه علی ابن ابیطالب و اولاد طاهرین او پس هرگاه اثری از آثار را علی ابن ابیطالب باشد
نتواند بود مگر رسول رب العالمین بل افضل الانبیاء و سید المرسلین و مخالفین نیز منع و انکار افضلیت آنسرور
نتوانند کرد مگر بزبان نه بدل و بلفظ نه بمعنی و گویند افضلیت علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال
یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق فاضله و تنزه از صفات نقص
و ملکات دنیه رذیله مسلم است لیکن افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عند الله تعالی مسلم نیست بلکه افضلیت
بمعنی اکثریت ثواب مخصوص است بابو بکر و لهذا شد که گویند کان افضلیة ابو بکر بشیء وقر فی صدره و اول
تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرت را که مسلم است بینهم و بعد از آن نقل اجوبه ایشان نماییم حقیقت بر فطن روشن شود
و فضایل آنحضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت بحدیست که عرفا ممتنع است حصر آن
و در هیچ باب از ابواب شریعت این قدر احادیث نیست که در باب فضایل علی ع و کثیری از اعاظم علمای
ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند و چون در این باب
نقل احادیث واحد بسیار متعسر بود بر این جهت نتوانند شد همان از مقولات و مسلمات ایشان ذکر باید کرد
و الفضل ما شهدت له الاعداء و در میان علمای اهل سنت مشهور است از عهد محدثین این زمان فتم که از فضایل آنحضرت

با آنکه مخالف معتقد ایشان است هیچ پنهان نکرده اند و هرچه با یشان رسیده روایت کرده و این از برکت ممارست
فن شریف علم حدیث و قریب تر بعناد متکلمین ایشانند که بسبب شآمت ممارست فن جدل بهیچ مرتبه توقف
نتوانستند نمود پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و اجوبه ایشان را ایراد نمائیم تا زشتی به ریب
برترین باشد بجهت تبرک ابتدا بحدیثی چند از طرق اهل سنت نموده گوئیم در تحفة الکلام ناصر بن ابی المکارم المطرزی
الخوارزمی و هو من اعیان علماء الاربعة المذاهب باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم لو ان
الغیاض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس کتاب ما احصوا فضایل علی بن ابیطالب یعنی اگر بیشه در ختان
قلم شوند و همه دریاها مداد گردند و همه جنیان حساب کنند و همه آدمیان نویسنده باشند هر آینه حصر فضایل
علی بن ابیطالب نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر آیه انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است
روایت کرده که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب رسول الله صلعم ما جاء لعلی من الفضایل یعنی وارد نشده و بما نرسیده
برای هیچ یکی از اصحاب پیغمبر مثل فضایلی که وارد شده و رسیده برای علی ع و در الفقیه ابن المغازلی الحنفی که کتاب
المناقب باسناده مرفوعا الی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول الله صلعم و فاطمه صلوات الله علیها بدیدن
او رفت در وقتیکه رسول الله صلعم نقاهت داشت و بغایت ضعیف و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بآن حال
دید بگریه آمد و دموعش روان شد فقال لها یا فاطمة ان الله اطلع علی الارض اطلاعة فاختار منها اباک فبعثه
نبیا ثم اطلع الیها الثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الله الی فانکحته واتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک
زوجک اعظمهم حلما واقدمهم سلما واعلمهم علما فسرت بذلک فاطمه و استبشرت الحدیث یعنی ای فاطمه بدرستیکه خدای تعالی
نظری کرد بسوی زمین و پدر ترا بر گزید و پیغمبر کرد پس نظری کرد دیگر بار و علی را برای کرامت تست که خدای تعالی
تزویج کرد ترا با عظیم ترین امت در حلم و سابقترین همه در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته
پدر مسرور و مستبشر گردید و محصول این حدیث آنست که گفت با فاطمه مر علی را هشت ویژگی ثابت نور الهی یکی ایمان
بخدا دوم ایمان برسول سوم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطان من حسن و حسین ششم و هفتم امر بمعروف و نهی
از منکر هشتم حکم کردن او بکتاب الله فقال فاطمه ما اهل بیتیم که خدای تعالی ما را هفت چیز کرامت کرده که بهیچ کس از اولین
و آخرین نکرده نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیاء و هو بعلک و شهیدنا خیر الشهداء
و هو حمزة عمک و از ماست آنکه با دو بال در بهشت پرواز میکند بهر جا که خواهد و هو جعفر ابن عمک و منا
سبطا

سبطا هذه الامة و هما ابناک و منا والذی نفسی بیده مهدی هذه الامة و ما درین مقام از احادیث بهمین اکتفا کنیم چه
استیفاء بحث اینمقام مقدور نیست و بسبب مستبصر قطع را این حدیث و حدیث ام سلمه را که در فصل چهارم
مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف آورده که شیعه بعد در اثبات افضلیت
علی ع دو مسلک است مسلک اول در آنچه دلالت کند بر افضلیت علی بسبیل الاجمال و آن چند وجه است وجه اول
آیه مباهله بیان این آنست که پیغمبر با قوم نصاری گفت بیائید تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را
و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین
از ما و شما و حدیث صحیح دلالت کرده که از مردان بغیر از علی با حضرت در آن مباهله داخل نشد پس حضرت مر علی را
نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال باشد و از جمله کمالات نبی چنین
نبوت بیرون رود بنا بر ختم نبوت سایر کمالات در حکم مساوات داخل باشد و چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات
نبی بغیر از نبوت پس افضل باشد از امت چه نبی لامحاله افضل بود از امت وجه دوم خبر طیر و آن چنان است
که مرغ کبابی بهدیه نزد پیغمبر آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بسوی تو که با من شریک شود در تناول
این طیر پس علی ع آمد و با حضرت در اکل طیر مشارکت و موافقت نمود پس علی احب خلق باشد نزد خدای تعالی و محبت از
خدای تعالی یعنی کثرت ثواب است و تعظیم که معنی فضیلت است وجه سوم قوله ع اخی و وزیری و خیر من اترکه بعدی یقضی دینی
و ینجز وعدی علی بن ابیطالب یعنی برادر من و وزیر من و بهترین کسیکه خواهند ماند بعد از من که دین من گزارد
و وعده های مرا بوفا رساند علی بن ابیطالب است و این تصریح است با فضیلت وجه چهارم پیغمبر خبر داد درباره
ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب که بقتله خیر الخلق و علی ع در حرب خوارج قتل او نمود و این نیز تصریح است بافضلیت
وجه پنجم قوله ع خیر من اترکه بعدی علی وجه هفتم نقل است از عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر صلعم که داخل شد علی
پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم پدرم و مادرم فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب فقال انا سید العالمین و علی
سید العرب پس هرگاه علی سید عرب باشد سید اصحاب نیز باشد و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد
وجه هشتم قوله ع لفاطمه ان الله اطلع علی اهل الارض منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اطلع ثانیة فاختار بعلک و ظاهر است
که برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیل است بر افضلیت بعد از پیغمبر وجه نهم مواخاة پیغمبر با علی چه پیغمبر میان هر کسی
از اصحاب عقد اخوت فرمود و خود با علی مواخاة نمود و شک نیست دلالتش بر افضلیت علی ع وجه دهم در روز

وجه ششم قوله ع لفاطمه اما ترضین ان زوجک خیر امتی

خیبر گفت ابوبکر رو فرستاد و منهزم برگشت پس عمر رفت و او نیز گریخت پس حضرت بغایت مهموم شد و فرمود
لاعطین الرایة غدا رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرار غیر فرار و هر یک از مهاجر و انصار توقع
داشتند که علم با و دهد حضرت ملتفت بیکی نشد و گفت این علی کجا اند در درد چشم دارد پس علی را طلبیده آب
دهن مبارک بچشم وی انداخت و علم بدست وی داد و فتح بدست او شد و بیان دلالتش انکه صفات کرار
غیر فرار علی لا الصفات مذکوره بعد از انهزام شیخین صریحست که صفات مذکوره در شیخین را بلکه در دیگران حاصل نیست
وجه یازدهم قوله تعالی فی حق النبی ع فان الله هو مولاه و جبرئیل و صالح المومنین یعنی خدا ناصر مر پیغمبر را
و جبرئیل و صالح المومنین و مفسرین قالوا المراد من صالح المومنین علی بن ابیطالب و دلالتش بر افضلیت
ظاهرست چه تخصیص سه ذات خدا و جبرئیل و علی با نصرت پیغمبر که افضل خلایق ست و مقارن کردانیدن نصرت
وی بنصرت خدا و جبرئیل صریحست در افضلیت وجه دوازدهم قوله ص من اراد ان ینظر الی ادم فی علمه و الی نوح
فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابیطالب و این حدیث
دلالت کند بر مساوات علی با انبیاء عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل و کمال ست و ظاهرست
افضلیت انبیاء از سایر صحابه و مساوی افضل افضل وجه سیزدهم شک نیست بودن علی از ذوی القربی و شک
نیست در وجوب محبت ذوی القربی بنا بر انکه حق تعالی دیرا اجر رسالت کردانید لقوله تعالی قل لا اسئلکم علیه اجرا الا
المودة فی القربی و شک نیست که ابوبکر و یاران او نه چنین اند و هر که واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضل است
از کسی که نه چنین باشد وجه چهاردهم علی ع ها شمیست بخلاف یاران دیگر و ها شمی افضل است از غیر ها شمی لقوله ص ان
الله من ولد اسمعیل قریش و اصطفی من قریش ها شما وجه پانزدهم قوله ص من کنت مولاه فعلی مولاه چه لفظ
مولی در شان پیغمبر یفید انه کان مخدوما للکل و صاحب الامر فیهم فعلی ع ایضا کذلک و اذا کان کذلک کان افضل و الذی
یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرناه ان النبی ص لما ذکر هذا الکلام فقال عمر لعلی بخ بخ یا علی اصبحت مولای و مولی
کل مومن و مومنة الی یوم القیمة وجه شانزدهم قوله ص انت منی بمنزلة هرون من موسی و شک نیست که هرون
افضل از امت موسی بود پس علی نیز افضل امت محمد باشد وجه هفدهم روی ابن مسعود ان النبی ص قال
علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه هیجدهم ان علیا لم یکفر لا طرفة عین و ابوبکر و یاران کافر بوده و مسلمان
شده اند و شک نیست که مومن دایم اتقی است ممن کان کافرا ثم صار مومنا و الاتقی افضل لقوله تعالی ان اکرمکم
عند الله

عند الله اتقیکم وجه نوزدهم انه ع کان اکثر جهادا من ابی بکر فوجب ان یکون افضل منه اما انه اکثر جهادا فامر ظاهر و اما انه
من کان اکثر جهادا فهو افضل فلقوله تعالی و فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما و قوله علی القاعدین یدل علی
ان المراد هو جهاد العدو و لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان علی قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل انکه علی ع بر بالای
منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق الاکبر آمنت قبل ان آمن ابوبکر و اسلمت قبل ان اسلم ابوبکر و هرگز هیچکس
تکذیب وی نکرد و دل علی ان ذلک کان ظاهرا فیما بین الصحابه و نیز انس روایت کرده که بعث رسول الله ص یوم
الاثنین و اسلم علی یوم الثلثا و نیز سابق ایمان علی اقرب است بعقل لانه کان ابن عمه و فی داره و مختصا به بخلاف
ابی بکر فانه کان من الاجانب و انسان چگونه چنین مهمی را اول بر بیگانه اظهار کند لاسیما و الله تعالی یقول و انذر
عشیرتک الاقربین اگر گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام بر احدی نکردم الا انکه توقفی و تاخیری در قبول اسلام
کرد مگر ابوبکر که اصلا توقف نکرد و تا عرض کردم قبول نمود و وجه اینچنین تاخر اسلام ابوبکر از اسلام
دیگری صورت نتواند داشت مگر از تقصیر پیغمبر در عرض و آن ممتنع است و بتقدیر تسلیم سبق اسلام علی در وقت
قبول اسلام کودک بود و در صحت اسلام کودک خلاف است و بتقدیر صحت فلاشک ان اسلام العاقل البالغ المشهور عن
الاستدلال افضل من اسلام الصبی الذی لا یکون بالغا و بر تقدیر تسلیم بلوغ لاشک ان علیا فی ذلک الوقت ما کان
مشهورا و لا مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف
ابوبکر که شیخ بود محترم صاحب مکان و با اسلام او قوت و شوکتی در اسلام حاصل شد جواب آن است که اما خبر مذکور
معارضه با اینچه در سبق ایمان علی گفتیم نتواند کرد بنا بر انکه خبر واحد است و بتقدیر قبول مفید ظنی ضعیف بیش
نیست و نیز آن خبر صحیح هرگاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید و اما کودک بودن علی در وقت اسلام مجزوم
نیست و لازم نیاید چه سن شریف آنحضرت وقت بعثت پنج یا شش بود و مدت نبوت بیست و سه و مدت ملکت
علی بعد از نبی قریب سی و مجموع پنجاه و نه و چون پنجاه و سه از بعثت و شش یا پنج کم کنی ده از ده یا سیزده
ماند و بلوغ در ین سن لا الی لو ممکن بود و چون ممکن باشد واجب است حکم بوقوعش لقوله ص لفاطمة زوجتک اقدمهم
سلما و اکثرهم علما و بر تقدیر تسلیم لا امتناع فی وجود صبی کامل العقل و لهذا حکم ابو حنیفه بصحة اسلام الصبی فصدور
الاسلام عن علی فی وقت الصبی یدل علی فضله لا لا یخفی و اما حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر کاین مسلم است
که مسلم باشد بودن ابوبکر قبل الاسلام من المعززین و هو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی پس علی افضل
باشد لقوله تعالی و السابقون السابقون اولئک المقربون و این وجوه ثمانیة اجزاء از کتاب اربعین نقل شد

[illegible]

زائد علی ما کان فی المواقف وجه بیست و یکم قوله علیه السلام انت سید فی الدنیا و سید فی الآخرة من احبک فقد احبنی و حبیبی
حبیب الله ومن ابغضک فقد ابغضنی و بغیضی بغیض الله و این وجه از شرح مقاصد نقل شده و مجموع بیست و یک وجه است
دال بر افضلیت علی ع بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین ما فیه الفضل مسلک دویم در بیان آنچه دال است بر افضلیت
علی ع بر سبیل التفصیل یعنی بیان تفصیل فضایلی که علی ع در هر کدام از آن افضل است از صحابه و آن دو نوع است اول العلم
و شک نیست که علی اعلم صحابه است و دلیل بر این اجمالا و تفصیلا اما اجمالا فهو انه لا نزاع فی ان علیا ع کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکاء
والفطنة والاستعداد للعلم وکان محمد ص افضل الفضلاء واعلم العلماء وکان علی ع فی غایة الحرص فی طلب العلم وکان
محمد ص فی غایة الحرص فی تربیته و در ارشاده کتاب الفضایل و وجه این در کودکی در کنار او بوده و در بزرگی
داماد و عم زاده او وکان یدخل علیه فی کل الاوقات و هرگاه شاگرد در غایت ذکا و در نهایت حرص بر تعلم
باشد و استاد در غایت شفقت و در غایت حرص بر تعلیم و اتفاقا فقد از طفولیت حضرت استاد چنین کند و
القصه بخدمتش در هر وقتی از اوقات او را ممکن گردد خلاف نشد انه یبلغ فی العلم کل مبلغ فاما ابوبکر رسید بخدمت
پیغمبر ص مگر در وقت پیری و دو تنگه رسید نیز مدام صحبت میسر نشد وکان لا یصل الی خدمته فی الیوم واللیل الا مرة
او مرتین و علی ع کان متصلا بخدمته فی اوان الصغر و قد قیل العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر والعلم فی الکبر کالنقش
علی المدر و اما تفصیلا فیدل علیه قوله تعالی وتعیها اذن واعیة فان اکثر المفسرین علی انه ع وروی انه لما نزل هذه
الآیة دعا النبی ص اللهم اجعلها اذن علی و قال علی ع ما نسیت بعد ذلک شیئا و شک نیست که اختصاص به مزید
فهم و حفظ موجب اختصاص به مزید علم است و قوله ص اقضاکم علی یعنی دانا ترین شما بقضا و حکم در شریعت
علی است و شک نیست که قضا محتاج است بجمیع علوم پس باید که علی افضل باشد در جمیع علوم و نیز در قضایا
بکره عمر خطا کرد در حکم و علی ع تنبیه بر خطای او نمود و عمر معترف شد گفت لولا علی لهلک عمر و ایضا قوله ع علمنی
رسول الله الف باب من العلم فتح کل باب الف باب و نیز فرموده والله لو کسرت لی الوسادة ثم جلست علیها لقضیت
بین اهل التوریة بتوریتهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله
ما من آیة نزلت فی بحر و لا بر و لا سهل و لا جبل و لا سماء و لا ارض و لا لیل و لا نهار الا وانا اعلم فیمن نزلت و فی
ای شیء نزلت و مقصود تمثیل احاطه علم آن سرور است بجمیع اشیاء پس مندفع است اعتراض ابن هاشم بان التوریة
قد نسخت فکیف یجوز الحکم بها و ایضا فانا نتفحص عن احوال العلوم فاعظمها علم اصول الدین و قد جاء فی خطبه
من اسرار التوحید والقرآن والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم یأت فی کلام سایر الصحابة و نیز جمیع فرق

متکلمین

متکلمین منسوب بآن حضرت اند اما معتزله متخرند بانتساب بوی و اما اشاعره پس ایشان ابو الحسن اشعری
تلمیذ ابی علی معتزلی اند و اما شیعه انتساب ایشان بآن حضرت ظاهر است و اما الخوارج فهو مع غایة
بعدهم عنه علیه السلام کلهم منتسبون الی اکابرهم و سلفهم وهم کانوا تلامذة علی علیه السلام ومنها علم
التفسیر و ابن عباس رئیس المفسرین کان تلمیذا له علیه السلام ومنها علم الفقه وکان فیه فی
الدرجة القصوی کما دل علیه اقضاکم علی و لو کسرت لی الوسادة کما مر ومنها علم الفصاحة و
معلوم ان احدا من الفصحاء الذین بعده لم یدرکه ادرجة و لا القلیل من درجته ومنها علم
النحو و معلوم انه انما ظهر منه و هو الذی ارشد ابا الاسود الدئلی الیه ومنها علم تصفیة الباطن
و معلوم ان نسب جمیع الصوفیة ینتهی الیه ومنها علم الشجاعة و ممارسة الاسلحة و معلوم
ان سبب هذا العلم انتهی الیه فثبت بما ذکرناه انه علیه السلام کان استاد العالمین بعد محمد صلی الله
و آله فی جمیع الخصال المرضیة والمقامات الشریفة و اذا ثبت انه اعلم الخلق بعد رسول الله
صلی الله علیه و آله ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله لقوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون
والذین لا یعلمون دویم الزهد و اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنیا علیه ترک التنعم
و تخشن فی المآکل والملابس و لم یلتفت الی الملاذ و قد کان فی الصحابة جمع من الزهاد کابی ذر
و سلمان و ابی الدرداء و کلهم کانوا فیه تلامذة علی علیه السلام سیم الکرم و قد اشتهر
انه کان یؤثر المحاویج والمساکین علی نفسه واهله وکان ذلک عادة منه حتی تصدق فی الصلوة
بخاتمه و نزل فی شانه ما نزل و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمی که علی علیه السلام در نماز
بسایل داد برابر بود با خراج شام که سیصد ضرو از نقره و چهار ضرو از طلا بود و تصدق
بالبر فی لیالی صیامه المنذور بما کان فطوره و نزل فیه و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا
و یتیما و اسیرا چهارم الشجاعة و متواترست مکافحه حروب و لقاء الابطال او و قتل صنادید
جاهلیت و در وقایع بدر و احد و خیبر و خندق حتی قال رسول الله ص لضربة علی خیر من عبادة
الثقلین و قال جبرئیل لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار پنجم حسن الخلق و قد کان
مع غایة شجاعته و بسالته حسن الخلق جدا و قد بلغ فیه الی حیث نسبه اعداؤه الی الدعابة
معویه لصعصعة بن صوحان گفت صفت کن صاحب خود علی را گفت کان فینا کاحدنا لین درمیان

ما کم می بود یکی از ما بود با ما میگفت و از ما میشنید و با ما میخورد و میآشامید و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال
تواضع و نهایت انکسار بود و مع ذلک کذا هیبته هیبة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی رأسه یعنی با وجود این
هم میترسیدیم از وی و هیبت میبردیم مانند ترسیدن زنجیر بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سر وی ایستاده باشد ششم
العبادة وکان علیه السلام اذا شرع فی صلوة التهجد و فی الدعوات و التضرعات الی الله تعالی بلغ مبلغا لا یوازیه احد ممن
جاء بعده من الزهاد وکان له فی غایة البعد عن الدنیا وکان یقول فیما یقول فی مخاطبة الدنیا یا دنیا یا دنیا الیک عنی أبی تعرضت
ام الیّ تشوقت هیهات هیهات غرّی غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر وخطرک یسیر وأملک
حقیر آه من قلة الزاد وطول الطریق هفتم مزید قوته و شدته حتی قلع باب خیبر و قال ما قلعت باب خیبر
بقوة جسمانیة ولکن قلعتها بقوة الهیة هشتم النسب العالی ومعلوم ان شرف الانسان هو الاقرب من رسول الله
وهو کان اقرب الناس و انسب الی رسول الله ص و عباس اگرچه عم پیغمبر بود اما برادر پدری عبد الله بود و ابو طالب
برادر وی من الاب والام و دیگر علی هاشمی الطرفین بود چه پدرش ابو طالب بن عبد المطلب بن هاشم است
و مادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم نهم المصاهرة ولم یکن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما کان له چه داماد بود
بفاطمه زهرا نه داماد پدر دختر دیگر است قال النبی ص سیدة نساء العالمین اربعة و عدّ منهن فاطمه ع دهم
انه لم یکن لاحد من الصحابة اولاد مثل اولاد رسول و اولاد علی ع فی الفضیلة فانظر الی الحسن والحسین وهما سیدا شباب
اهل الجنة ثم الی اولاد اولاده ممن اتفق الانام علی فضلهم علی العالمین حتی کان ابو یزید مع علو درجته سقاء
فی دار جعفر الصادق ع وکان معروف الکرخی بواب دار علی بن موسی الرضا ع قال شارح المواقف هذا
حال ابی یزید فی صحبة قال معروف فکان صبیا نصرانیا فاسلم علی یدی علی بن موسی ع وکان یخدمه و اما ابو یزید ادراک زمان
حضرت جعفر نکرده و صحبت ظاهری آنحضرت در نیافته چه وی از معروف متاخر است ولکنه کان یستفیض من
روحانیته فلذلک اشتهر انتسابه الیه پس هرگاه علی در هر یک از این فضایل مذکوره زاید باشد بر صحابه افضل
باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون بما له من الکمالات و قد اجتمع فی علی من الکمالات ما تفرق فی
الصحابه پس اگر علی در هر یک از این صفات کمال با دیگری مساوی می بود چون در دیگری همه مجتمع نیست لا محاله
علی افضل می بود از همه فکیف که علی زاید است در هر صفتی از شرکاء در آن صفت این بود عمده ادله که از جانب
شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است و احادیث و روایاتی که در این ادله وارد است هم مروی
بطرق اهل سنت است و ثابت نزد ایشان و هیچکدام از مختصات شیعه نیست چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین

نتوانند

نتوانند شد و جوابی که متکلمین ایشان از این ادله گفته اند بر دو گونه است یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما جواب تفصیلی راجع است
بالقدح در ثبوت خبر و یا بتاویل و تخصیص آن و یا بمعارضه بنقل فضایل برای ابی بکر و هر جوابی که بمنع ثبوت خبر باشد
چون از صحیحات خودشان است صورت نتواند داشت چه لا اقل موجب الزام ایشان است و اما تاویل و تخصیص
اگر ارتکاب یک بنا شد نیست مگر ترک ظاهر و مقتضای ظاهر تا مانع نباشد بدلیلی ترکش جایز نیست و حصول انکار لکنتی در
غایت ظهور است مثل تخصیص خبر واجب بخبر من بعض الوجوه و اما جواب در شبه لعین و امثال آن و اما معارضه بر تقدیر
ثبوت روایاتی چند معدود مثل اقتدوا بالذین بعدی ابی بکر و عمر و هما سیدا کهول اهل الجنة و مثل یابی الله و رسوله الا
ابا بکر و مثل ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبیین علی رجل افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا
و امثال آن چون از مختصات ایشان است و در طرق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی آنها ثابت است بالاحادیث و
روایات غیر محصوره و غیر ممکنه الحصر که به طرق ایشان ثابت است و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه از آن در
تضاعیف این باب مذکور شد چه تواند کرد و چگونه برابری تواند نمود و اما جواب اجمالی آنست که محقق صاحب المواقف
ولخص من الکل انه یدل علی الفضیلة و اما علی الافضلیة فلا و کیف و مرجعها الی کثرة الثواب و ذلک یعود الی اکتساب الطاعات
والاخلاص فیها و ما یعود الی نصرة الاسلام و تقویة الدین یعنی دلالت بر افضلیت علی نکند چه افضلیت عاید بکثرت
ثواب و ثواب مترتب بطاعات و اخلاص در طاعات و نصرت و تقویت دین و اسلام و ابو بکر تا مسلمان شد همیشه مشغول
بود بدعوت مردم بسوی خدا و بدعوت او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و عثمان بن مظعون
و اسلام با ایشان قوی شد و قال شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة علی فضیلة علی بن ابی طالب والجواب انه لا کلام فی عموم
مناقبه و وفور فضائله و اتصافه بالکمالات و اختصاصه بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة
عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر و بر عاقل فطن از این دو جواب
که این دو عظیم الشان که نابغه السعداء خودشان تهی نموده اند واضح و لایح تواند شد حقیقت دعوی را در اول فصل
که این بحث یعنی افضلیت علی بزبان میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید نسفی در باب
تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف در این باب گفته والانصاف ان اردت بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف
جهة وان اردت ما یعده ذوو العقول من الفضائل فلا و شک نیست در جریان این سخن در باب ابی بکر و عمر نیز و پوشیده
نماند که فضیلت بمعنی کثرة ثواب الرجح بالمفهوم و تجنب حدق عن فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالات است
اما تحقیق کنی در جواب اول از دو جواب نتوانند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم و اعمالی که مراد از فضایل و کمالات است

در ذکر نفی اهلیت غیر حضرت برای خلافت

پس توقف در صحت آن اصلاً جهتی ندارد فصل هفتم از باب سیم از مقاله سیم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت
از غیر علی ع و دلیل بر این چند وجه است اول نص قرآن و هو قوله تعالی لابراهیم انی جاعلک اماما قال و من ذریتی قال لا ینال
عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلک اماما و
خلفای ثلثه ظالم بوده اند بنا بر آنکه کفر در ایشان متحقق بود و هر که کافر باشد ظالم است لقوله تعالی ان الشرک لظلم عظیم و لقوله تعالی
والکافرون هم الظالمون و مضمون آیه نفی نیل عهد است از هر که ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه مستقبله
آن وقت چه صیغه لا ینال فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید عموم است بدلیل صحت استثنا یعنی یقول مثلا لا ینال عهدی
الظالمین الا بعد ترک الظلم و هر چه صحیح باشد استثنا او واجبست دخولش در حکم مستثنی منه لولا الاستثنا و این تقریر
مندفعست جواب مواقف و شرح مقاصد از این دلیل بمنع ان من کان کافرا ثم اسلم ظالم یعنی لا نسلم که کافر وقتیکه
مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر بر او صادق نیست و چون کافر صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق
نتواند بود و وجه دفع آن است که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافیست در استدلال و حاجت نیست بصدق
در وقت اسلام نیز چه ظاهر است که در وقت کفر ظالم باشد صدق میکند عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله وقت ظلم
و از جمله اوقات مستقبله وقت ظلم زمان اسلام است پس هرگاه که کافر باشد در وقتی هر چند مسلمان شود و صلاح حاصل
کند قابل امامت نتواند بود بنص آیه کریمه و امام فخر الدین رازی این دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور کرده و جواب
از آن بمنع عموم گفته و دلیل عموم را که صحت استثنا است معارضه کرده بصحت تقسیم یعنی یصح ان یقال الظالم لا ینال
عهد الامامة فی حین کونه ظالما او جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح تقسیمه الیهما و جواب آن است
که نیل عهد که مفهوم ثبوتی است قابل است مر تقسیم بحسب ظلم در جمیع احوال و اما عدم نیل عهد که مفهوم سلبی است چه سلب
مفهوم مشترک متحقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایز است تحققه در ضمن
فرد واحد و این دلیل عام است مر ابو بکر و غیر ابو بکر را و وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت مر امامت را در
هر یک از ائمه ثلاثه بطاعن متواتره که منافی است مر امامت را اما طعن در ابو بکر اول آنکه مخالفت صریح کرد با نص
کلام خدا و هو قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم الآیة در منع فاطمه زهرا صلوات الله علیها میراث پدرش پیغمبر را ص و معلوم است
عموم خطاب مر پیغمبر و امت را و مستند شده در این منع بخبری که خود منفرد بود بروایتش و هو ان النبی ص قال نحن
معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة و حال آنکه بغایت قلیل الروایة است و متهم است در این روایت لکونها
نفعا له حیث تحل له الصدقة و عجیب است بغایت بلکه ممتنع است بحسب عادت اختصاص ابو بکر بشنیدن چنین خبری

از آن

و آن بغایت بعید و ممتنع است عقلا و شرعا که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث و بر وارثان او اختصاص ترکه او حرام و مع ذلک پیغمبر وارثان
خود را خبر نداده باشد از این حکم و منع نفرموده از طلب آن و اهمال کرده باشد انذار اهل بیت و فرزندان و خویشان خود را
با وجود آنکه مامور است بآن بقوله تعالی و انذر عشیرتک الاقربین و یا آنکه خبر داده باشد اهل بیت و فرزندان پیغمبر شنیده
باشند سخن پیغمبر را و التفات نکرده باشند او را و طلب غیر حق کرده باشند با آنکه معصوم و مطهرند بحکم نص قرآن
که انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس و یطهرکم تطهیرا و نیز این روایت مخالف صریح قرآن است در ثبوت میراث
از انبیا حیث قال تعالی و ورث سلیمان داود و قال تعالی حکایة عن زکریا فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب
پس مندفع است جواب مواقف و مقاصد که روایت مذکوره اگر چه خبر واحد است لیکن حاکم را رسد عمل بآن هرگاه
خود بنفسه از پیغمبر شنیده باشد چه اینچنین خبر مفید قطع خواهد بود پس تخصیص قرآن بآن توان کرد و وجه دفع
آن است که حاکم هرگاه بغیر موافقت پیغمبر حاکم باشد و یا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیده خود از پیغمبر هرگاه شنیده او مخالف
صریح قرآن نباشد و محالست که باشد نه حاکمی که از پیش خود حاکم باشد و مع هذا متهم نیز باشد و نیز آنچه بعد عمر شنیده
کرده مخالف صریح قرآن باشد فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابو بکر مخالفت این حکم کرد در نزاع علی و عباس که
روده انهما اختلفا فی بغلة رسول الله ص و سیفه و عمامته فحکم بها ابو بکر مر علی بن ابی طالب ع پس اگر صدقه بود
بر علی حلال نبودی و واجب بودی بر ابو بکر انتزاع از دست او و دیگر آنکه منع فاطمه ع کرد از فدک و آن قریه
چند بود از خیبر که پیغمبر او را بخشیده بود و بتصرف او داده و ابو بکر بعد از پیغمبر ضبط آن قریه نمود و زهرا ع اظهار
بخشش نمود و تصدیق وی نکرد و علی ع و حسنین و ام ایمن او را شهادت کردند رد نمود و حال آنکه علی بحکم آیه مباهله
نفس پیغمبر و زهرا بمقتضای فاطمة بضعة منی من آذاها فقد آذانی بضعه پیغمبر است و حسنین سیدا شباب اهل الجنة
و بمقتضای آیه تطهیر از جمله اهل بیت و واجب العصمة و الطهارة و ام ایمن زنی بود که پیغمبر در شان او گفته بود ام ایمن امرأة
من اهل الجنة پس مندفع شد جواب مواقف که منع عصمت مدعی علیه و میگوید رد شهادت حسنین بنا بر آن بود که قبول
شهادة الولد لاحد الابوین خلافی است و رد شهادة علی و ام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادت و هو رجلان
او رجل و امرأتان و حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه و وجه دفع آن است که ظلم ابو بکر بنا بر تکذیب
اهل البیت و رد شهادت ایشان است که بمقتضای صریح قرآن مذهب الرجس و واجب الطهارة اند نه تنها منع فاطمه از
فدک و منع کردن ابو بکر حق عصمت و طهارت را از اهل البیت بغایت اقبح است از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت
فی الحقیقة آن است نه این و عجب حالتی است که تصدیق ازواج خود در ادعای اختصاص حجره مطهره بدون شاهد

وتکذیب فاطمه کرد، وجوه عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیه فدک گفته
میگوید لو سلم صحته ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعی والشاهد وله الحکم بما علمه یقینا
وان لم یشهد به شاهد و ظاهر حالیست که منع صحت قضیه مذکوره از هیچکس منقول نشده و صاحب او با آنکه منع متواتر
دیگر مانند خبر غدیر و غیر آن نموده اند منع صحت قضیه فدک نتوانند نمود و ظاهرتر آنکه با فرض عصمت مدعی و شاهد معلوم
یقینی بودن خلاف دعوی بدعی نیست مگر بمجرد اجماع تفصیلی عبرت کنید که بی رکان، آنکه از تعلمات معقوله تنبیه تا
معقولات ایزد خود بینند و عجب تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور میگوید ولعمری ان قضیة فدک علی ما یرویه الروافض
من ابین الشواهد علی انهم کانوا فی الضلالة وافترائهم علی الصحابة وکونهم الغایة فی الغوایة والنهایة فی الوقاحة ظنوا بمثل
ابی بکر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لینتفع به الآخرون لا هما الفقهاء ولا من یتصل بهما وبمثل علی اتبع علمه
بحقیقة الحق لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته وبسایر الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا اعتراض سوگند
میخورد که قصه فدک بطریقی که شیعه روایت میکنند شاهدیست بر فرو رفتن شیعه در ضلالت و بر دروغ گفتن
ایشان بر صحابه و بر بودن شیعه در نهایت گمراهی و نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابوبکر و عمر که ایشان حق فرزند
پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران از آن منتفع شوند نه خود ایشان و نه خویشان ایشان و گمان برده اند بمثل علی که در وقت
خلافت خود که قادر بود بر دفع ظلامت رفع چنین ظلم نکرده باشد و حق را بمستحق نداده و گمان برده اند بسایر صحابه
که چنین ظلمی را دیدند و ساکت شدند و هیچ نگفتند و پوشیده نماند که این گفتگو بنا بر منع صحت نقل قضیه مذکوره است
و بعد از سند آن منع و بر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع وقوع خلافت ابوبکر است چه بر خلافت
ابوبکر را شنیده یا نقل کرده جز اخبار فدک را نیز شنیده و نقل کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست نمایش تعجب
در همین است که گمان ظلم ابوبکر بر سلاله نبوت و افترای این ظلم با بوبکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل با گمان کذب
سلاله نبوت و ادعای خلاف حق ببضعه پیغمبر و گمان شهادت زور و گواهی باطل بمثل علی بن ابی طالب و بمثل حسنین
که نص قرآن گواهی بطهارت ایشان داده و نه همین اهل بیت پیغمبر چنین باشد بلکه همین ابوبکر و عمر که گمان ظلم در باره
ایشان بردن ضلالت و غوایت باشد و گمان کذب و طلب ناحق با اهل بیت رشد و هدایت و بیشرمی و وقاحت
در نسبت ظلم با بوبکر بیشتر باشد یا در منع عصمت سلاله نبوت و اهل بیت طهارت از سر دعوی عصمت صحابه
بگذریم و مضایقه در منع آن نکنیم عصمت و طهارت قرآنی چه توان کرد فاعتبروا یا اولی الابصار واما رفع نکردن
علی ظلامت مذکوره را در زمان خلافت خود بنابر آن بود که خلافت او بعد از ثلثه خلفا بود که در ان خلافت
عمل

عمل بمقتضای علم خود نتوانند کرد چنانکه پیشتر از این اشاره بآن کردیم علاوه بر آن خلافت کدام بدعت ابوبکر و عمر را که مظنه
عرض و ورود نبود نتوانست رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خود بود و بصیغه صدقه تصرف در ان شده بود رفع توانند
کرد سوم آنکه ابوبکر ایذای پیغمبر کرد و ایذای پیغمبر ایذای خداست و کدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول خدا تواند
بود اما این که ایذای پیغمبر کرد بنابر آنکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی او و تکذیب و در گذر از بخشش فدک و تکذیب
شخص بالضروره ایذای اوست و بنا بر آنکه صحت پیوسته یقینا و پنهان که فاطمه از او آزرده شد و از او راضی نشد تا آنکه رحلت کرد
و وصیت نمود که او را در شب دفن کنند تا ابوبکر بر جنازه او حاضر نشود و بر او نماز نگذارد و این خبر در اکثر کتب
ایشان موجود است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی الطرائف و ابن ابی الحدید
در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیره و گفته که این خبر محقق و معلوم است و دفع آن نتوانند کرد و نقل کرده
که ابوبکر بعد از آزردن فاطمه بگریه عذرخواهی او عمر را فرستاد و خود رفت و فاطمه راضی نشد و همان ناراضی و خشمناک
از او رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان دفنش کنند و بعد از تصحیح و تحقیق این خبر چنین خود شده است در صدد
توجیه و اعتذار در آمده بعذرهای که بدتر از گناه است و اینجا مقام ذکر آن و حاجت بتطویل بسبب آن نیست
چهارم آنکه قصد احراق خانه علی کرد و عمر را بر آن داشت که خانه را بسوزانند و در آن خانه علی و فاطمه و حسن
و حسین و جماعتی از بنی هاشم بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن
الخطاب منزل علی فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن للبیعة و ذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی فی عصابة
فیهم اسید بن الحضیر وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و ابن خیرانه در غرر آورده که زید بن اسلم گفت من
از جمله جماعتی بودم که هیمه میکشیدند با عمر بسوی خانه فاطمه در وقتی که علی و اصحاب او از بیعت امتناع نمودند پس
عمر گفت مر فاطمه را که بیرون فرست آنانی را که در خانه اند والا خانه را با هر که در اوست بسوزانم فاطمه فرمود که
میسوزانی علی را و فرزندان مرا گفت آری والله مگر اینکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبد ربه آورده که علی و عباس
در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را و اگر ابا کنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من
نار علی ان یضرم علیهما الدار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن
و کتاب انفاس الجواهر نیز مثل این وارد شده و اینجمله از علمای اهل سنت است پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه
و حال آنکه پیغمبر گفته بود لعن الله المتخلف عن جیش اسامه ششم آنکه خلیفه خود کرد عمر را و حال آنکه پیغمبر باعتقاد ایشان
استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت
ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف وان استخلف فان ابابکر استخلف وهذا تصریح منه بعدم استخلاف النبی هفتم

انکه عمر گفت بیعت ابو بکر فلتة بود یعنی بدون تأمّل و تدبیر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم انکه گفت اقیلونی و لست بخیرکم
و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهتر از شما نیستم در حالتیکه علی در میان امّت است نهم انکه پیغمبر هرگز تولیت امری
با و تفویض نکرد و حتی انکه کم بود از حی بر کار و خدیعت مرجوع کند و تولیت تبلیغ سوره براة بمکه فرمود و علی ع را از عقب
فرستاد عزل و دریغ نمود پس هرگاه که صلاحیت ادای آیه چند بجانب مخصوص نداشته باشد اهلیت ریاست عامه
که متضمن ادای جمیع احکام الله است بعموم الناس چگونه تواند داشت دهم انکه در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر
می پرسیدم که هل للانصار فی هذا الامر حق و هذا انکه فی صحة ما احتج به علی الانصار من قوله الائمة من قریش الی غیر ذلک
من الامور التی لا تخفی و جمیع این امور بطرق اهل سنت منقول و در کتب ایشان موجود است و اما مطاعن عمر اکثر
بلکه جمیع امور یکه از مطاعن ابی بکر بود و جز آن مثل منع پیغمبر از کتابت وصیت و مواجهه او بقول الیهجر او یهذر
و مثل شک کردن او در موت پیغمبر و انکار نمودن و گفتن و الله ما مات محمّد تا اینکه ابو بکر گفت انما سمعت قوله تعالی انک
میت و انهم میتون و مثل امر برجم حامله تا انکه علی ع منع فرموده گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل
و مثل امر برجم مجنونه حتی قال رفع القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و مثل انکه منع کرد از مغالاة مهور و گفت هر که گران
کند مهر دختر خود را از جمله بیت المال کردانم تا انکه زنی با او محاجه کرد بقوله تعالی و آتیتم احدیهن قنطارا و مثل
کردانید خففی کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال و مثل انکه بدیوار خانه برآمد و اهل خانه را بر منکر دید ایشان را
با و گفتند اخطات من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی انکه تجسس کردی و حق تعالی نهی کرده از تجسس کردن و حق تعالی نهی
کرده از تجسس بقوله تعالی و لا تجسسوا دیگر انکه از غیر در بخانه در آمدی و فرمود و اتوا البیوت من ابوابها دیگر انکه بی اذن
در آمدی و فرموده لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا دیگر انکه بی اذن سلام نکردی و فرموده و تسلموا علی اهلها پس
عمر خجل شده برگشت و مثل انکه گفت متعتان کانتا علی عهد رسول الله و انا احرمهما یعنی متعه حج و متعه نسا در زمان
پیغمبر مشروع بود و من هر دو را حرام کردانیدم الی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصاؤها و اما مطاعن عثمان مستغنی است
از بیان تا انکه اکثر صحابه از کثرت ظلم و عدوان و طغیان او بر روی او در آمده کردند با او انچه کردند فصل هشتم
از مقاله سیم در نتیجه فصول مذکوره درین باب بدانکه از مجموع انچه مبین شد در فصول سابقه ثابت گشت
وجوب وجود امام در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت در امام پس هر که یکی از
امور ثلثه در و مفقود باشد امامت او باطل است اما عصمت بنابر انکه چون حافظ دین است مامون
باشد از وقوع خلل در بهیج و نقصان در دین و اما نص بنابر انکه عصمت بغیر معلوم نمیتواند گشت و بجز حق تعالی

اند

۱۲٤

باب نتیجه سخنان قبل

شد بکر و قینکه نص از خدا و رسول محقق شود و اما افضلیت بنابر انکه امام محتاج الیه جمیع مردم است در جمیع امور و ما افضل
از همه مردم نباشد محتاج الیه همه در همه شی و مطاع کل نتواند بود و چون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام و
خلیفه اول بعد از رسول الله ص علی بن ابیطالب است ع بنابر اتفاق کل امت بر انتفای مجموع امور ثلثه از غیر علی ع پس
متعین باشد علی ع بامامت و الا لازم آید خلو زمان از وجود امام طریقه دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت
در امام و غیر علی واجب العصمة نیست بالاتفاق پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر واجب است اعتبار نص
در امام و غیر علی ع منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی باشد ع طریقه دیگر ثابت شد افضلیت علی ع و چون
افضل باشد امام او باشد نه غیر او و لامتناع تقدیم المفضول علی الفاضل طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن علی بامامت
و چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر او و لامتناع مخالفة النص طریقه ثابت است دیگر غیر علی متصف بود بظلم در وقتی
از اوقات و هر که ظالم باشد در وقتی از اوقات هرگز امام نتواند شد پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر از
غیر علی صادر شده ظلم و قبیح در وقت ادعای امامت و هر که صادر شود از و ظلم و قبیح در وقت ادعای امامت
با لضرورة امام نتواند بود پس غیر علی امام نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست و هر که منصوص نیست
ماذون نیست بخلافت و هر که ماذون نیست بخلافت خلیفه نتواند بود طریقه دیگر اجماع است بر اینکه امام یا علی است
یا عباس یا ابو بکر لیکن ابو بکر و عباس امام نتوانند بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی امام باشد و الا لازم خرق
للاجماع المرکب طریقه دیگر اگر ابو بکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان کل من قال بامامته قال بذلک الحصر
و القسمان باطلان اما نص بنابر انکه اگر نص میبود در روز سقیفه محتاج ببیعت نمیشدند و اظهار نص میکردند و اما بیعت
بنابر انکه ثابت شد که بیعت طریق اثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش موقوف است بنص طریقه دیگر معلوم است
عقلا و حالیا یقینا استخلاف پیغمبر بعد از رحلت مر احدی را بنابر دو وجه یکی انکه معلوم است از داب و عادت پیغمبر که
در هر غیبتی از مدینه خلیفه میکرد مستحفظ در مدینه تا امر رعیت مهمل و ضایع نماند و ابحع لامحاله اهم است بعد از
موت بنابر انکه رعایت مصالح رعیت با غیبت اگر چه دشوار است لیکن ممکن است بخلاف رعایت مصالح رعیت
بعد از موت که ممتنع است پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین بعد از غیبت وجه دوم انکه پیغمبر گفت
انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغایط و لا یستقبل القبلة و لا یستدبرها و نیز معلوم است که شفقت
بر امت بیش از شفقت پدر بود بر فرزند پس همچنانکه مستبع است عادة که پدر در حالت موت و صحت اختیار
تعیین وصی برای فرزندان نکند و اگر نکند لامحاله مذموم خواهد بود عقلا کذلک ممتنع است عدم استخلاف پیغمبر مر احدی را

در ذکر ادله مخالفین

را پس ثابت شد محل وجوب استخلاف علی طریقه دیگر اجماع است که پیغمبر در غزوه تبوک علی را خلیفه کرد بر مدینه و دیگر
عزل او نکرد پس باقیست بر خلافت مدینه بعد از فوت پیغمبر نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت
اذ لا قائل بالفرق **فصل منهم از باب سیم از مقاله سیم** در ذکر ادله مخالفین بر خلافت ابو بکر و جواب
از آن بدانکه امت در تعیین اول خلیفه بعد از رسول الله صلعم بر سه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشان آنست که
خلیفه بلا فصل بعد از پیغمبر صلعم علی بن ابی طالبست علیه السلام و ادله ایشان سبق ذکر یافت دوم راوندیه اتباع قاسم بن
راوند که قایلند بخلافت عباس عم رسول الله صلعم و این مذهب متروکست و متمسک ایشان غیر مذکور و ظاهرست
بطلان این مذهب سوم اهل سنت و ایشان خلیفه اول را ابو بکر دانند و بعد از آن عمر و بعد از آن عثمان و بعد
از آن علی را و متمسک ایشان در خلافت ابو بکر چند وجه است اول اجماع و این عمده دلیل ایشانست حتی شارح المقاصد
موافق لما قاله سایر علمائهم لنا یعنی فی اثبات خلافة ابی بکر وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد علی ذلک
وان کان من البعض بعد تردد و توقف و گفته که اول تردد از انصار واقع شد که گفتند منا امیر و منکم امیر و بعد از آن
از ابو سفیان که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملان الوادی خیلا و رجلا و در ساعت ابو بکر
عمر و ابو عبیده را ترد علی و گفتگو بسیار شد و غلظتی از عمر بظهور رسید و آنگاه علی آمد و دخل فیما دخل فیه الجماعة وقال
حین قام عن المجلس بارک الله فیما ساءنی و سرکم و جواب از این دلیل که باعتراف ایشان عمده دلایل ایشانست منع تحقق
اجماع است در هیچ وقتی از اوقات اما در مبدء خلافت ظاهرست باعترافهم و اما در وقتی دیگر بنا بر آنکه معنی اجماع آنست
که رای هر یک از اهل حل و عقد و معتقد او راجح در نظر او امر مجمع علیه باشد نه آنکه از روی جبر و اکراه از قول و تلفظ
بآن صادر گردد که مطابق اعتقاد او نباشد و در اجماع مذکور باعترافهم معنی مذکور متحقق نیست چه خود قایلند که از
عمر غلظتی واقع شد و بیان آن غلظت در کتب احادیث ایشان بشرح کرده که شمه از آن مذکور شد من حدیث احراق
البیت وغیره مذکورست پس بیعت علی بر تقدیر تسلیم واقع بوده چگونه دلالت بر خلاف اراده و موافقت رای و اعتقاد
او تواند کرد و تفصیل سند منع آنست که مراد از اهل حل و عقد مجتهدین است چنانکه در کتب اصول فقه مبین شده پس
خالی از آن نیست که علی مجتهد بوده یا نه و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر مجتهد نبوده و توقفش بنا بر اجتهاد
نبوده پس توقفش را چه ضرر در انعقاد اجماع و اگر مجتهد بوده و توقفش بنا بر آن بوده که اجتهاد تحصیل رای در این مسئله
نماید پس اگر رای حاصل شده بوده چه حاجت بغلظت و احراق بیت و امثال آن بوده و اگر هنوز تحصیل رای نشده بوده
و یا رایش بخلاف مطلوب تعلق گرفته بود پس بمجرد موافقت زبانی و قولی با سایر مجتهدین از بیم و خوف چگونه محقق
وهشتم

وهشتم اجماع نتواند شد **دلیل دوم** اجماع مرکبست و بیانش آنست که امت قاطبة بر آنند که خلیفه بعد از رسول الله صلعم یا ابو بکرست
یا علی یا عباس لیکن علی و عباس خلیفه نیستند بنا بر آنکه با ابو بکر بیعت نمودند و او را تسلیم کردند و با او منازعه نکردند
و این معنی دلیل است بر آنکه ایشان خلیفه نبودند چه بتقدیر خلافت ترک منازعه و تسلیم امر بغیر مستحق منافی عصمت است
که شیعه مدعی آنند پس واجبست که ابو بکر خلیفه باشد و الا خرق اجماع مرکب لازم آید و هو باطل و جوابش ظاهرست
چه ترک منازعه مطلقا لا نسلم که منافی عصمت باشد بلکه با قدرت و وجود اعوان و انصار چنانکه گذشت **دلیل**
سوم قوله تعالی وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی وعده کرد مؤمنان که
ایشان را خلیفه گرداند در زمین و ثابت نشد خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت باشد خلافت خلفای
اربعه بترتیب و الا خلف وعد لازم آید و جوابش آنست که ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع خلافت بمعنی انقیاد
و اطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف پس لا نسلم که خلافت موعود ثابت نباشد مگر برای خلفای
اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه مگر برای علی و اولاد او نه برای غیر ایشان **دلیل چهارم** قوله تعالی قل للمخلفین
من الاعراب ستدعون الی قوم اولی بأس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا وان تتولوا
کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو ای محمد مر تخلف کنندگان را از جنگ حدیبیه که زود باشد شما دعوت کرده
شوید بجنگ جماعتی ذوی شوکت و عظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید مستحق
اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب الیم گردید بیان استدلال آنست که داعی در این آیه باید که مفترض
الطاعة باشد بدلیل وعد و وعید بطاعت او و تخلف از او و مراد از قوم اولی بأس نزد اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه است
و قوم مسیلمه کذاب که قتال با ایشان در زمان خلافت ابو بکر واقع شد یا اهل فارس که قتال با ایشان در خلافت عمر
روی داد پس بهر تقدیر خلافت ابو بکر ثابت شد چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت اوست بنا بر آنکه بوصیت ابو بکر
بوده و جوابش آنکه مراد از داعی مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بنا بر آنکه مجموع ایشان اهل
اسلام بوده اند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون و جوابش آنست که در اولی بأس شدید نزد مفسرین خلافست
فقیل هم هوازن و حنین عن عکرمة و سعید بن جبیر و قیل هم هوازن و ثقیف عن قتادة و قیل هم ثقیف عن الضحاک و قیل
هم بنو حنیفة مع مسیلمة الکذاب عن الزهری و قیل اهل فارس عن ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل
صفین اصحاب معاویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیات خود بعد از نزول آیه با ایشان قتال کرده چه
پیغمبر بعد از این آیه با جماعت بسیاری از ذوی نجدة و شدة قتال کرده و دعوت مخلفین بآن قتال نموده مانند اهل حنین و طایف و موته و تبوک و غیر ذلک

بس وجهی ندارد حمل آیه بقتالی که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس متعین است که مراد از داعی در این آیه پیغمبر باشد والا
اقل یا وجوه این احتمال استدلال مذکور صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر ابو بکر خلیفه نباشد و بغیر حق تصرف در
خلافت کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح خدا تعالی نشاید و حال آنکه ممدوح خداست در چند
آیه یکی قوله تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة الآیه دیگر قوله تعالی والسابقون الاولون من المهاجرین
والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم ورضوا عنه چه این هر دو آیه باتفاق در شان جماعتی نازل شده
که ابو بکر داخل است در آن جماعت دیگر وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد از
اتقی ابو بکر است چه اتقی لا محاله اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقاکم و اکرم افضل و افضل باتفاق است یا ابو بکر
یا علی و مراد از این آیه نتواند بود که علی باشد چه اتقی را وصف کرده که نیست نزد او از کسی نعمتی که جزا داده شود
و نزد علی از پیغمبر نعمت تربیت است و نزد ابو بکر از پیغمبر نیست مگر نعمت هدایت و آن نعمتی است که جزا داده
نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه اجرا پس باید که مراد ابو بکر باشد پس این آیه دلالت بر افضلیت ابو بکر
نیز کند و جواب الثانی آنست که مدح و ذم خدای تعالی تابع طاعت و معصیت بنده است پس رضای خدای تعالی از بنده راجع
شود بر رضا از طاعت و عدم رضا راجع شود بعدم رضا از معصیت پس رضای خدای تعالی در آیه اول راجع شود
بر رضا از بیعت که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر کردند چنانکه وصف مشعر است بآن و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت
و نصرت و متابعت با حال پس رضای مطلق لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سوم واحدی از عکرمه از ابن
عباس روایت کرده که مردی را نخله بود که شاخش بدار فقیری عیالمند مایل شده بود و گاهی میوه از آن نخله
بسرای صاحب عیال می افتاد و آن مرد بخانه صاحب عیال در آمده میوه را از دست کودکی که میوه برداشته
بود میگرفت و گاه بود که انگشت میکرد و از دهن کودک خرما بیرون می آورد صاحب عیال شکایت این نزد پیغمبر
کرد رسول صاحب نخله را طلبیده گفت فلان نخله را بمن ده که در عوض نخله در جنت بتو دهم صاحب نخله گفت
این نخله بهترین نخلهای منست و قبول نکرد در وقت مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر من نخله این مرد را بستانم
و بتو دهم نخله جنت مرا باشد حضرت فرمود آری پس آن مرد رفت و نخله مذکوره را از صاحب نخله بچهل نخله خریده
خود بحضرت داد و حضرت بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل شد و مراد از اشقی در این آیه صاحب نخله است
و مراد از اتقی آنکه نخله را بچهل نخله خرید و نام او ابو الدحداح بود و از ابن زبیر نقل شده که این آیه در شان ابو بکر نازل
شده بسبب ممالیکی که خرید و آزاد کرد و اما اینست که هم باشد چنانکه از ابو جعفر روایت شده و استدلال کرده اند

که عمر نتوانند

که عمر نتوانند بود بلکه ابو بکر جواب الثالث آنست که مراد از این که نعمت کسی نزد او نباشد که جزا داده شود آنست که انفاق منه
بمحض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه این جمله یعنی وما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف است بجمله یتزکی و جمله یتزکی حال است
از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است و حصر بحسب معنی صفت است پس فی الحقیقه اتقی موصوف است بدو وصف که یکی مفید آنست
که انفاق نه بجهت جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد و اما مراد از اتقی افضلیت و افضل نیست مگر علی یا ابو بکر جواب الثانی
آنست که مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی و ابو بکر بلکه مراد اتقی فی الجمله است
چه در هر عملی از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور است بنابر آنکه هر که عملی را بمحض قربت کند اتقی است از کسیکه همان عمل را بقصد
ریا کند و مراد از اتقی در آیه آنست که هر عملی را بقصد قربت کند و چنین کسی اتقی خواهد بود از هر که عملی را بقصد قربت نکند
و لازم نیست که اتقی از جمیع امت باشد و این ظاهر است و نیز لازم نیست که اتقی از جمیع امت بمعنی لا اتقی منه باشد چه اصل
تقوی قابل شدت و ضعف است پس تقوی در جمیع اعمال نیز قابل شدت و ضعف تواند بود و حال آنکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق
و نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی بن ابیطالب بنابر آنکه ثابت کردیم افضلیت علی را دلیل ششم قوله
اقتدوا باللذین بعدی ابا بکر و عمر چه اقتدوا صیغه امر است و امر برای وجوب است یا ندب و بهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا
در احکام و اگر در دعوی امامت بر ضلال می بودند هر آینه اقتدا بایشان جایز نبود و جواب الثانی آنست که خبری که در چنین مسائل
استدلال بآن توان کرد باید که متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف تا حجت تواند شد و خبر مذکور از اقسام
مذکوره نیست و همچنین است استدلال ایشان باین روایات آحاد که مختص اند بنقل آن بسا که این جماعت وضع حدیث را بنابر مصلحت
تجویز کنند و اما شیخ در کتاب اربعین از دلیل مذکور جواب از شیعه نقل کرده بمنع تواتر خبر مذکور و در تقدیر تسلیم احتمال تقدیر
صحت خبر واقع در لفظ اجراء اول ابا بکر باشد بنصب بتقدیر حرف ندا نه ابا بکر بجر و تغییر نصب بجر از راویان باشد و مراد از اللذین
بعدی کتاب باشد و عترت و معنی حدیث امر باشد ابو بکر و عمر را باقتدا بکتاب الله و عترت رسول الله چنانکه در احادیث
دیگر وارد شده نه اینکه امر باشد باصحاب باقتدا بابو بکر و عمر و بعد از آن جواب گفته از دلیل باین طریق که از شیعه
بغایت عجیب است چه هرگاه خبری بیابند که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواتر کنند چون خبر غدیر و خبر منزلت و هرگاه
خبری بشنوند که مؤید مطلب ما باشد گویند خبر واحد است و از نظایر این طریق که اگر راه قدح در اعراب کشایند هر آینه اعتماد
بدلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب از اول آنست که تواتر خبر مذکور یعنی خبر غدیر و خبر منزلت سؤال کرد بنابر آنکه اگر
منع تواتر بخبرین مذکورین از روی مکابره و عناد کنند با نقلهای بسیار که در طرق ایشان بحدیست که نسبت بخبرین
مذکورین توان کرد و در طریق شیعه خود اصلا منقول نشده و هیچکس حکم بصحت آن نکرده و خبری که نه متواتر باشد و نه مقبول

طرف مخالف استدلال بآن نتوان کرد وجواب از دوم آن است که اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکنست حکم بصحت خبر بنا بر آنکه غلط اعرابی
از راوی شده والا نسبت صدور آن خبر بعد از نبوت نتوان داد بنا بر آنکه مشتمل بر غلطی خواهد بود که نسبت او بآن نتوان
داد و آن چنانست که الذین موصول است وظرف اعنی بعدی صله او وصله موصول واجبست که ظاهر و معلوم مخاطب باشد
چنانکه در علوم عربیه بیان شده و باقی ماندن ابوبکر و عمر بعد از پیغمبر معلوم اصحاب نتواند بود والحاصل اینکه بعد
پیغمبر خبر داده باشد ببقای ایشان در نهایت رکاکت است چنانکه بر صاحب ادراک فطن پوشیده نیست دلیل هفتم
قوله ع فی مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب وقرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله والمؤمنون
الا ابا بکر دلیل هشتم ان النبی ص استخلفه فی الصلوة التی هی اساس الشریعة ولم یعزله دلیل نهم قوله ع الخلافة بعدی ثلثون
سنة وکانت خلافة ابی بکر سنتین وخلافة عمر عشر سنین وخلافة عثمان اثنی عشر سنة وخلافة علی ع ست سنین وجواب
از این ادله ثلثه گذشت و آن اختصاص ایشانست بنقل این اخبار آحاد و آنچه ثابت و محقق است نزد شیعه بطریق تواتر
خلاف اینست پس استدلال بآن اخبار صحیح نباشد دلیل دهم آنکه مهاجرین و انصار ابوبکر را بخلیفه رسول الله خطاب
میکردند و حق تعالی ایشان را موصوف بصدق فرموده فی قوله تعالی اولئک هم الصادقون و اگر خلافت حق علی بودی هر آینه ابوبکر بر وی ظلم کرده
باشد و اصحاب که امامت ابوبکر و ترک نصرت علی کردند هر آینه شر ناس باشند و حق تعالی ایشان را خیر امت گفته بدلیل قوله تعالی کنتم خیر
امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنکر و جوابش آنست که خطاب بخلیفه رسول الله از باب تسمیه است
و متصف بصدق و کذب نتواند شد و بر تقدیریکه در سایر خلفای جور باعتقاد شما نیز و در بعضی صورت کذب بر اصحاب
لازم نیاید و بر تقدیریکه لازم آید وصف جامع بصفتی مستلزم بقای آن صفت نیست والا ارتداد صورت نبستی و نیز
وصف جامع بصدق مستلزم وصف هر یک از آحاد نیست و تواند بود که در میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز
اطلاق خلیفه رسول الله بر ابوبکر نکرده باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف و از اینجا ظاهر شد جواب جزئه نیز فصل سیم

از باب سیم از مقاله سیم در اثبات امامت سایر ائمه و انحصار در اثنا عشر و بیان حقیت مذهب
شیعه امامیه اثنا عشریه چون امامت علی بن ابیطالب و بطلان امامت خلفای ثلثه ثابت شد ثابت شد حقیت
مذهب شیعه چه امت محمد ص در اول اختلاف مختلف بود فرقه یکی شیعه و دیگری سنی هر که از امت قایل است بامامت
علی ع بلا فصل شیعه است و هر که قایل است بامامت ابوبکر سنی و نیز ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در هر امام
و پیش از این بیان کردیم در فصل ادله شرعیه که حجیت اجماع بنا بر اشتمال امت است بر وجود امام معصوم پس هر گاه قول
مجموع امت منحصر در دو قول شد یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شد که قول شیعه حق است بنا بر وجود معصوم

در هر

١٣١

در اثبات امامت سایر ائمه

در فرقه شیعه پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لا محاله اجماع که حجت است متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت آن ضرر نتواند
کرد و همچنین در میان فرقه شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم شد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و حجت باشد و دانی
بدانکه اثبات امامت هر امامی بعد از علی بن ابیطالب بدو طریق ممکن است یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری
اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن فرقه و اجماع فرقه شیعه قاطبه متحقق است بر امامت حسن بن علی بن ابیطالب
بعد از علی ع و بر امامت حسین بن علی ع بعد از برادرش حسن بن علی ع و همچنین متواتر است نزد شیعه نقل از علی ع بامامت
حسن و از حسن بامامت حسین ع و متواتر است نزد امامیه نقل از علی ~~بامامت حسین و از حسن بامامت~~
پیغمبر بامامت حسین ع بقوله ص مشیرا الی الحسین ع هذا امام وابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و بعد
از حسین ع شیعه مختلفند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور بابن الحنفیه و او را حی و غایب و مهدی موعود
دانند و این را کیسانیه خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین ع و بعد از علی بن الحسین
بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و این را زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرق
شیعه هر فرقه که قایل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمان این را امامیه خوانند
پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر قایلند بامامت جعفر بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلفند
بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از او قایل بامامتی نباشند و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی موعود است
و این را ناووسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت اسمعیل بن جعفر و این را اسمعیلیه خوانند و بعضی قایلند بامامت
عبدالله بن جعفر و این را فطحیه خوانند و دیگران قایلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم ع و قایلین بامامت
موسی بعضی وقف کنند بر موسی و از او تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از آن قایل نشوند و موسی را حی
و غایب دانند و مهدی موعود دانند و این را واقفیه خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن موسی ع و بعد
از آن بامامت محمد بن علی ع و بعد از او بامامت علی بن محمد ع و بعد از او بامامت الحسن بن علی العسکری و بعد از او
بامامت محمد بن الحسن القائم المهدی ع و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنا عشر
و این را اثنا عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت شد پس مذهب
هر فرقه از شیعه که قایل نباشند بعصمت امام مانند کیسانیه و زیدیه باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب هر که
قایل باشد بعصمت لیکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت او مانند ناووسیه و اسمعیلیه و فطحیه و واقفیه بنا بر آنکه
موت ائمه مذکوره محقق و ثابت است متواتر باقی نماند غیر اثنا عشریه پس مذهب حق از مذاهب طوائف شیعه

مذهب اثنا عشریه باشد پس اتفاق اثنا عشریه اجماع و حجت باشد بنابر آنکه امام معصوم که ممتنعست خلو زمان از وجود او البته
داخل باشد در این فرقه نه در سایر فرق پس مخالفت سایر فرق شیعه با اثنا عشریه قادح حجیت اجماع اثنا عشریه نباشد
چنانکه مخالفت اهل سنه با شیعه قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنا عشریه متحققست بامامت ائمه اثنا عشر مذکورین
بترتیب مذکور پس امامت ائمه اثنا عشر ثابت و مقطوع باشد و نیز متواترست نزد امامیه اثنا عشریه نص هر سابق
بامامت لاحق و نیز متواترست نص پیغمبر بامامت ائمه اثنا عشر باسمائهم و نیز از هر یک از ائمه متواترست نص بمجموع ائمه
بعد از او و نیز از پیغمبر و از هر یک از ائمه متواترست خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تعاقب و بیان
آن بر نهجی است که سابقا دانسته شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر و هر یک از ائمه است که تحقق امامت ائمه
اثنا عشر باسمائهم و بلد دهم و بقیه ثانی عشر چه هر کدام خبر بوقوع اینجمله داده‌اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوست
و نیز اعیان ائمه و عدد ایشان و امامت ایشان ثابت و معلومست باجماع فرقه امامیه اثنا عشریه که مشتمل است لا محاله بر قول معصوم
و نیز امامت هر یک از ائمه اثنا عشر ثابت است باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و در آنکه ثابت
شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه وجود امام غایب یعنی صاحب الزمان ع نیز ثابتست هم بتواتر و هم باجماع
فرقه محقه و هم باجماع کل امت بعدم معصومی غیر او و جماعتی کثیر از شیعه در زمان او دیده‌اند از ثقات اصحاب پدرش
ابو محمد ع بلا شبهه بالغة حد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلا جلیل القدر بوده‌اند ظاهر و معروف باسمائهم
و انسابهم و اوطانهم که خبر میداده‌اند از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابو جعفر محمد
بن عثمان بن سعید العمری و قاسم بن ابی الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان کلما ثبت وفاة احد منهم عین ع علی من
یقوم مقامه با آیات و کرامات شاهده بتصدیق ذلک و چون نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب ع
ویرا خبر داده بموت وی و تعیین روز وفات و فرموده که کسیرا وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده و در این غیبت امتحان
خواهند کرد خلایق تا مؤمنان از ایشان پس وفات کرد علی بن محمد السمری در همان وقتیکه خبر داده بود و در زمان غیبت کبری نیز ملاقات
کرده‌اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه و ذکر بعد ما بلی و معجزات بر ایشان ثابت شده که آنحضرت است و شیخ طوسی ره و غیر او
از علما تصریح کرده‌اند بعدم امتناع ملاقات آنحضرت در این زمان نیز بر جماعتی از مؤمنان را که کتمان امر وی نمایند عمر او
و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل بخاتمیت و وقوع چنین عمری در این ازمنه که معتاد شده فقرا را از جمله
معجزات و خوارق عادات باشد و در آن چه استبعادیست که حکمت الهی متعلق بآن است و نیز ان لا تخلو الارض من حجة الله تعالی
و ممکن الفهم که قایلند بوجود خضر و الیاس ع که عمر ایشان اضعاف عمر صاحب الشقوق درصحت وجود آنحضرت بنابر طول عمر توانند
کرد

کرد **فصل یازدهم از باب سیم از مقاله سیم** در ذکر بعض از اخبار بطرق اهل سنه که مشتمل است بر ذکر ائمه
اثنا عشر فمن ذلک ما رواه البخاری فی صحیحه فی الجزء الثالث باسناده الی جابر بن سمرة قال سمعت النبی ص یقول یکون بعدی اثنا عشر
امیرا پس گفت کلمه که من نشنیدم پدرم گفت آن کلمه این بود که کلهم من قریش و نیز بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه
قال قال رسول الله ص لا یزال امر الناس ماضیا ما ولیهم اثنا عشر رجلا ثم تکلم ص بکلمة خفیت علی فسالت ابی ماذا قال رسول الله ص
فقال کلهم من قریش و مسلم نیز در صحیح خود از ابن عیینه همین خبر بطریق دیگر روایت کرده و من ذلک ما رواه مسلم فی صحیحه فی
الجزء الرابع قال عن النبی ص ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنا عشر خلیفة قال ثم تکلم بکلام خفی علی فقلت لابی ما قال
فقال کلهم من قریش و نیز مسلم روایت کرده در صحیح خود بروایت سماک بن حرب مرفوعا الی النبی ص قال لا یزال الاسلام عزیزا
الی اثنی عشر خلیفة ثم قال کلمة لم یفهمها الراوی فسال عنها من سمع الحدیث من النبی ص فقال ان النبی ص قال کلهم من قریش
و نیز بروایت شعبی همین حدیث را روایت کرده الا انه قال لا یزال هذا الامر عزیزا الی اثنی عشر خلیفة و نیز بروایت سعد
وقاص و بروایت عامر بن سعد مثل اینرا روایت کرده و من ذلک فی الجمع بین الصحاح الست قال ان النبی ص قال لا یزال
الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفة کلهم من قریش و من ذلک فی صحیح ابی داود من الجزء الثالث باسناده الی النبی ص لا یزال الدین
ظاهرا حتی تقوم الساعة و یکون علیکم اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش و من ذلک روایة الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین لهذه
الاحادیث من طریق عبد الملک بن عمیر و طریق شعبة و طریق ابن عیینة و طریق عامر بن سعد و طریق سماک بن حرب
و طریق عدی بن حاتم و طریق عامر الشعبی و طریق حفص بن عبد الرحمن و جمیع هذه الطرق یتضمن ان عدتهم اثنا عشر
خلیفة او اثنا عشر امیرا و کلهم من قریش و من کتاب تفسیر القرآن للسدی و هو من قدماء المفسرین عندهم و ثقاتهم قال
لما کرهت سارة مکان هاجر اوحی الله الی ابراهیم الخلیل ع فقال انطلق باسمعیل و امه حتی تنزله بیت النهامی یعنی مکة فانی
ناشر ذریته و جاعلهم ثقلا علی من کفر بی و جاعل منهم نبیا عظیما و مظهره علی الادیان و جاعل من ذریته اثنی عشر عظیما و
جاعل ذریته عدد نجوم السماء و فی کتاب مقتضب الاثر فی امامة الاثنی عشر تصنیف ابی عبد الله محمد بن عبد الله بن عباس
عن ابی سلیمة راعی رسول الله ص قال سمعت رسول الله ص یقول لیلة اسری بی الی السماء قال لی الجلیل جل جلاله آمن الرسول بما انزل
الیه من ربه فقلت والمؤمنون قال صدقت یا محمد من خلفت فی امتک قلت خیرها قال علی بن ابی طالب قلت نعم یا رب
قال صدقت یا محمد من خلفت فی امتک قلت خیرها قال علی بن ابی طالب قلت نعم یا رب قال یا محمد انی اطلعت علی الارض
اطلاعة فاخترتک منها فشققت لک اسما من اسمائی فلا اذکر فی موضع الا ذکرت معی فانا المحمود و انت محمد ثم اطلعت الثانیة
فاخترت منها علیا و شققت له اسما من اسمائی فانا الاعلی و هو علی یا محمد انی خلقتک و خلقت علیا و فاطمة و الحسن و الحسین

در ذکر خواص ائمه

والائمة من ولده من نوری من نوره وعرضت ولایتکم علی اهل السموات والارض فمن قبلها کان عندی من المؤمنین ومن جحدها کان
عندی من الکافرین یا محمد لو ان عبدا من عبیدی عبدنی حتی ینقطع او یصیر کالشن البالی ثم اتانی جاحدا لولایتکم ما غفرت
له حتی یقر بولایتکم یا محمد تحب ان تراهم قلت نعم یا رب فقیل لی التفت عن یمین العرش فالتفت فاذا بعلی وفاطمة والحسن
والحسین وعلی بن الحسین ومحمد بن علی وجعفر بن محمد وموسی بن جعفر وعلی بن موسی ومحمد بن علی وعلی بن محمد والحسن
بن علی والمهدی فی ضحضاح من نور قیام یصلون وهو فی وسطهم یعنی المهدی کانه کوکب دری وقال یا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر
من عترتک وعزتی وجلالی انه الحجة الواجبة لاولیائی والمنتقم من اعدائی ومن ذلک الکتاب ایضا باسناده عن الاعمش قال
حدثنی ابو اسحق عن الحارث وسعید بن بشیر عن علی بن ابی طالب قال قال رسول الله صلعم انا واردکم وانت یا علی الساقی
والحسن الرائد والحسین الآمر وعلی بن الحسین الفارط ومحمد بن علی الناشر وجعفر بن محمد السائق وموسی بن جعفر محصی
المحبین والمبغضین وقامع المنافقین وعلی بن موسی مزین المؤمنین ومحمد بن علی منزل اهل الجنة فی درجاتهم وعلی بن
محمد خطیب شیعته ومزوجهم الحور العین والحسن بن علی سراج اهل الجنة یستضیئون به والهادی شفیعهم یوم القیمة حیث
لا یاذن الله الا لمن یشاء ویرضی وباسناده عن سلیم بن قیس الهلالی عن سلمان المحمدی قال دخلت علی النبی صلعم واذا الحسین
علی فخذه وهو یقبل عینیه ویلثم فاه ویقول انت سید بن سید ابو السادة انت امام ابن امام ابو الائمة انت
حجة بن حجة ابو حجج تسعة من صلبک تاسعهم قائمهم وایضا فی کتاب اسمه تاریخ اهل البیت روایة نصر بن علی الجهضمی
تتضمن تسمیة الاثنی عشر من آل محمد المشار الیهم وفی کتاب آخر اسمه تاریخ موالید ووفاة اهل البیت روایة ابن ابی
الثلج البغدادی تتضمن تسمیة الاثنی عشر المشار الیهم الی غیر ذلک من الکتب وتصانیفهم مما یطول بتعداده **فصل دوازدهم از
باب سیم از مقاله سیم** در ذکر بعضی از خصایص ائمه معصومین صلعم بدانکه آنچه ثابت است بدلیل و برهان از شرایط
امام عصمت است و علم باحکام کتاب و سنت و تدبیر رعایا و ارباب امت و آنچه متعلق باشد باین جمله و افضلیت
در امور مذکوره و لیکن ثابت شده نزد امامیه بطریق اخبار از ائمه طاهرین که زاید بر امور مذکوره خصایص چند
که از علامات و صفات و خواص امام است از جمله علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس اگر چه در غیر امور دینیه
باشد از هشام بن الحکم که از جمله اصحاب ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق است عم مروی شده که گفت پانصد مسئله
در علم کلام از ابی عبدالله عم در مجلس واحد پرسیدم و در همه آن مسایل بجواب رسیدم و از کمال حیرت که دست
داد گفتم جعلت فداک بر امام علم بکتاب و سنت و شرایع واجب است لیکن علم باشباه این علوم چه لازم است
فرمود تو گمان داری که خدای تعالی شخصی را حجت گرداند بر خلق و نباشد نزد او چیزی که محتاج باشند خلق بآن چیز و از

جمله

137 معاد ...

و از جمله علم بجمیع علوم انبیا و علم بجمیع ما فی القرآن من الاحکام وغیرها و من التفسیر والتاویل است و وارد شده که هیچکس از امت عالم
بجمیع قرآن نباشند مگر ائمه و نیز عالم باشند باسم اعظم و وارد شده از ابی جعفر عم که اسم اعظم هفتاد و سه حرف است که یک حرف
از آن بآصف سلیمان عطا شده بود و آن فایز شده بر اتیان سریر بلقیس و عند ما اثنان و سبعون حرفا و حرف عند الله تعالی
استاثر به فی علم الغیب عنده و از ابی عبدالله عم مروی شده که عیسی بن مریم دو حرف از آن داده شد که بآن میکرد هر چه میکرد
و موسی چهار حرف و ابراهیم هشت حرف و نوح پانزده حرف و آدم بیست و پنج حرف و جمع کرد خدای تعالی برای محمد صلعم هفتاد
و دو حرف را و محجوب گردانید از او حرف واحد را و از جمله عصای موسی است چنانکه مروی شده از ابی جعفر عم قال کانت عصا
موسی لآدم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران وانها لعندنا و فرموده که در نهایت خضرت و تازگی است
مانند آن که تازه از درخت کنده باشند و هر گاه خواهیم سخن در می آید و آن مهیا است برای صاحب الزمان عم که بآن کند
هر چه موسی کرد و از جمله حجر موسی است که چشمهای آب از او میزاید و آن نزد صاحب الزمان است و نیز نزد صاحب عم
قمیص آدم است و خاتم سلیمان و از جمله سلاح و درع رسول است و از ابی عبدالله عم مروی شده که مثل سلاح رسول نزد
ما مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل از بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت یافت میشد نبوت از آن خانواده بود و هر که
از ما اهل البیت سلاح رسول الله پیش او باشد امامت از وست و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه عم
و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفیست که در وست سلاح رسول الله صلعم و مراد از جفر ابیض وعاء من ادم فیه علم النبیین و
الوصیین وعلم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل والجامعة صحیفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله صلعم فیها کل حلال
وحرام وکل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش و فرمود که مصحف فاطمه مصحفیست که در و نوشته علی عم بخط خود
چیزها که جبرئیل بامر الهی املا میکرد بفاطمه در تعزیه پیغمبر ولیس فیه شیء من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون و در روایت
اخری ان فیه مثل قرآنکم هذا ثلث مرات و مراد از صحیفه کتابیست که در وست باملای پیغمبر و خط علی عم کل حلال و حرام
و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر دادن بمجموع امور که در آن سال واقع شود
و از جمله بودن امام است محدث و مراد از محدث آنست که سخن ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند در کافی
در حدیث کافی ملاقات الناس با امام جعفر صادق عم مذکور است که علوم ائمه از تحدیث است و از مبنی است که اختلاف
در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمالست یعنی هر کس از رعیت هر چه کند از نیک و بد هر آینه معروض شود
بحضرت امام و بآنکه تفسیر کرده ابو عبدالله عم لفظ مؤمنون را فی قوله تعالی اعملوا فسیری الله عملکم ورسوله والمؤمنون
و از جمله افزوده شدن علوم ائمه است در هر شب جمعه و از جمله آنست که هر چه معلوم ملائکه و انبیا و رسل باشد
معلوم ائمه است و از جمله آنکه متولد شوند کامل العقل و ختنه کرده و از جمله انهم یعلمون متی یموتون وانهم لا یموتون
الا باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا المرویة عنهم عم **باب چهارم از مقاله سیم**
در معاد بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوع و بازگشتن است و مراد از معاد در شرع بازگشتن انسانست
بحیات بعد از موت بجهة ملاقات جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده باشد از نیک و بد و مقصود از این باب
در چند فصل بیان شود **فصل اول از باب چهارم** در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در بیان که حقیقت انسان

از مقاله سیم

چیست بدانکه علما را اختلافست در امر نفس و روح انسانی و در حقیقت انسان جمهور متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما برآنند
که نفس عرضیست یا صورتیست قایم بماده بدن که لامحاله معدوم شود باختلال بدن بموت و جمهور مشائیین حکما و محققین
از متکلمین برآنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم و غیر قایم بجسم که متعلقست ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک
بمدینه و ربان بسفینه و باختلال بدن و موت او منعدم نشود چنانکه اختلال سفینه موجب انعدام ربان نشود و جمهور
متکلمین نفس را عرض و صورت نمیدانند و بتجرد و بقای وی نیز قایل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که ساریست در بدن سریان
النار فی الفحم و الماء فی الورد و بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیوة را عرضی دانند قایم ببدن که باختلال بدن زایل
گردد و موت عبارة از زوال باشد و نزد قائلین بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد و تا علاقه نفس با بدن باقی بود از نفس
فایض شود قوتی ببدن و قایم باشد ببدن و حیوة بدن باو باشد و بعد از قطع علاقه فیضان قوت مذکوره ممکن
نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه همان بحیوة ذاتیه خود حی و باقی باشد و نصوص قرآن و حدیث
بسیاریست که دالست بتجرد نفس و بقای وی بعد از موت بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالی و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله
امواتا بل احیاء یرزقون فرحین بما آتاهم الله من فضله و جماعه از علماء اهل سنت بر آنست که روح جسمیست
لطیف غیر محسوس مخالط با اجسام محسوسه و عنه الله جاری شده که تا مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدنست
حی باشد و چون مخالطت زایل شود حیوة بدن زایل گردد و تجویز کرده که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت
از وست بعد از زوال مخالطت حی باشد بحیوة عرضی که قایم باشد بدو و ظاهر بعضی از روایات مؤید اوست سیما
آنچه بطرق ایشان مروی شده که ان ارواح المؤمنین فی حواصل طیور خضر و فی قنادیل من نور معلقة تحت
العرش و در طرق ما مروی شده که در مجلس امام جعفر صادق علیه السلام مذکور شد که عامه از پیغمبر چنین روایت میکنند
آنحضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از آنست که در حوصله طیر بگنجد و این اشاره بتجرد روحست و فرمود که
ارواح مؤمنین بر هیاتی اند مثل هیات ابدان خود بجنتی که اگر کسی روحی از آن ارواح مشاهده کند گوید
هذا هو فلان شک نکند که آن روح بآن هیات که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه آن مؤمنست بی تفاوت و فرمود
که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان در تنعم اکل و شرب و سایر لذات باشند و در روایات باین مضمون
وارد شده و ظاهرش اشاره ببدن مثالیست که حکمای اشراقیین و بعضی از علمای متکلمین برآنند و حاصلش اینست
که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود و اکل و شرب و امثال آن تمثیل لذات روحانیه
باشد و بیان بدن مثالی و وجود عالم مثال و تحقیق آن در فصل علیحده بیاید انشاء الله العزیز و چون اختلاف در حقیقت
روح دانستی بدانکه خلافست در اینکه انسان بحسب حقیقت و مکلف بتکالیف شرعیه و محل خطاب الهی چیست
جمهور قایلین بروحیت و هویت روح برآنند که انسان نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست
مگر بسوی همین هیکل محسوس و حی بالذات و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همان شخص مبصر
چنانکه قایم و قاعد و اکل و شارب و متصف بجمیع صفات جسمیه و افعال بدنیه نیست مگر عین همین حقیقت
مبصره و حقیقت بدن محسوس نزد جمهور متکلمین اینمذهب نیست مگر جسم کثیف مؤلف از جواهر فرده متالفه
بتالیف مخصوص و حقیقت انسان مرکب از دو جسم لطیف و کثیف و صفات نفسانیه راجع است

بجسم

در ذکر عالم مثال

بجسم لطیف که روح عبارت از وست و صفات بدنیه راجع بجسم کثیف که بدن عبارت از وست و ظهور و تحقق ایشان کون
صفات مشروطست بمخالطه و مشارکت هر دو جسم با هم و بعد از تفرق هیچ یک از جسمین مظهر صفات خود نتواند شد
و نزد طبیعیین اینمذهب حقیقت بدن جسمیست مرکب از عناصر ممتزجه بمزاج خاص و حقیقت روح و نفس
نزد بعضی از ایشان عین مزاج مخصوصست و نزد دیگران عین صورت نوعیه قایم بماده بدن که تابع است در
فیضان مر آن مزاج مخصوص را و نزد هر دو طائفه اعنی متکلمین و طبیعیین انسان بعد از موت باقی نماند حی
که متصف بصفات انسان باشد خواه صفات نفسانیه و خواه صفات بدنیه و نزد اکثر متفلسفین از جمله
قائلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده و بدن آلتیست مر او را در تحصیل کمالات و خارجست
از حقیقت انسان و نزد محصلین از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست از نفس مجرده و بدن
و هیچ یک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند بود و با چندین پیش از این اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را
پس باطل شد مذهب طبیعیین و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبداء فیضان که مسماست
بعقل هیولانی نیست مگر امری بالقوه و فعلیتی حاصل نتواند شد مر او را مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله بواسطت
بدن پس باطل شد مذهب متفلسفین نیز و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر از
دو جهت که یکی از آن جهت بالقوه و دیگر از آن جهت بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن بعینه
شبیه است بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت لیکن انسان بر دو معنی اطلاق کرده شده یکی انسان محسوس و دیگر
انسان معقول و در انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در انسان معقول نفس بجای ماده است
و جهت کمالات مکتسبه بواسطه بدن بجای صورت و هر فرد از افراد انسان انسانست بحسب معنی اول اعنی انسان محسوس
اما انسان بمعنی دوم اعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارت است از آن

فصل دویم از باب چهارم از مقاله سیم در ذکر عالم مثال

بدانکه جماعتی از حکمای اسلام مثل شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور
بشیخ اشراق که مدون حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی آنست که ملوک و حکمای عجم در زمان
سابق مثل کیخسرو و نظایر وی از ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بوده بر
طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و مدون حکمت که مشهورست بحکمت مشائین اوست و فرق میان
حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بچند وجه است و عمده بنابر مشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت
و مجاهده و مکاشفه را معتمد دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین

که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه نه بر طبق برهان و قیاس بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین
و مشائیین در زمان سالف چنین نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور
شد و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره را در حکمت و معرفت که مشائیین و متکلمین منکر آنند و دلائل
نظر و برهان مخالف مقتضای آنست و از جمله قول بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه معتقدند که مابین عالم عقل که عالم مجردات
محضه و عالم حس که عالم ماديات محضه است عالمیست که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس مجردات
محضه مجرد نه اند از ماده و متلبس است بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال
متحقق است در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسبست با عالم مجردات و از جهت
تلبس بمقدار و شکل مشابه است با عالم ماديات و هر موجودی از موجودات این دو عالم را مثالیست در این عالم متوسط
قایم بذات خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیئات والطعوم والروایح وغیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد
در این عالم بر سبیل تنزلست که بقبول تلبس مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در وی بر سبیل ترقی که خلع ماده و
بعض از لوازم ماده مانند وضع کرده و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود
عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام صیقله و شفافه این عالم مادی
مانند آینه و آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین حس انسان نیز مظهر آن شود و صورت آینه و
صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و حس ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان
فی المنام و ملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب مرای جماعتی ظاهر شوند و از حکمای
اقدمین نقل کرده اند که ان فی الوجود عالما مقداریا غیر العالم الحسی لا تتناهی عجایبه ولا تحصی مدنه و من جملة تلک المدن
جابلقا و جابرصا و هما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق و این بحث بتصحیح معاد جسمانی
باین کنند و بهشت و دوزخ و برزخ و دیگر قیامت را از موجودات عالم مثال دانند و تجسم اعراض و تجدد اعمال در این عالم صور
توانند یافت و جمعی از قائلین بحشر جسمانی روح انسان را در مدت بعد از موت و قبل از بعث که آنرا برزخ گویند واقع در
عالم مثال دانند و احادیثیکه اشاره بآن شده موید این تواند بود و تفصیل و تحقیق اینمذهب خواهد آمد ان شاء الله العزیز
و این عالم یعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونیست که قایلست افلاطون بآن چه مثل افلاطونیه عبارتست از صور علمیه کلیه
مجرده از ماده و جمیع عوارض مادیه قایم بذات خود نه بذات عالم و نه بموضوع دیگر و نزد افلاطون علم واجب تعالی باشیا بآن
صورتست و این مذهب مخالف است در علم واجب غیر از علم حصولی و حضوری و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجرد نه

از همه

از ماده نه از عوارض ماديه بلی عالم مثل افلاطونیه شبیه است بعالم مثال ازین جهت که این صور خیالیه قایم بذات است و آن صور عقلیه قایم
بذات و بالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند و بعضی گویند نیست
که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صور است اما حکم باینکه صور مذکوره قایمند بذات خود نه بمدرکی از مدارک علویه
سماویه و موجودند در خارج جمیع موارد کشف ثابت نتواند شد مگر از وهم و حدس انکه برهان قایم است بر بودن نفوس افلاک
عالم تجرد و ثبات و برتسام صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک پس کشف صحیح نباید بر این حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب
ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتصالی روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را و چون نفس کشف
آن صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال چگونه تصدیق بدعوی
مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بآن که ان هذه تلک الصور فی الخیال مثلا لیست عدما صرفا ولا من
عالم المادیات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لکونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فی الاجزاء الدماغیة لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر
وتخیل صورة الجبل مثلا فیجب ان تکون موجودات خارجیة قائمة بذواتها وهو المطلوب و ضعف این ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت
کبیر در صغیر احتمال مذکور یعنی ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد و نعم ما قال شارح المقاصد ولما کانت الدعوی عالیة فلنتنبه
واهیة لم یلتفت الیها المحققون من الحکماء والمتکلمین و نزد حکمای مشائیه نهایت آنست که دلیل بر وجود عالم مثال ثابت بلکه برهان
بر امتناع هست چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال
باشد و منع کرده قائلین ببعد مکانی کنند لزوم قبول بعد مکانی قسمت انفکاکی را بنابر اختلاف نوعی مابین بعد جسمی و بعد
مکانی اجتماع عقلی قائلین بعالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی مابین تشخص مادی و صورت مثالی در صورت
ننمیند و حدس انکه تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت اعم از وهمی و انفکاکی پس قائلین ببعد مکانی را نیز
منع مذکور نافع نتواند بود **فصل سیم از باب چهارم از مقاله سیم** در ذکر مسئله چند که موقوف است بر آن
مسایل بحث از حقیقت مسئله اولی اعاده معدوم علما را خلافست در جواز اعاده معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جواز آنند
و جمهور حکما و کثیری از متکلمین بر امتناع معتقد مجوزین موجه است بعدم دلیل بر امتناع بنابر آنکه دلایل مانعین
را ضعیف دانند و هر چه دلیل بر امتناع نبود جایز باشد ظاهرا قال الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرایب فذره فی بقعة
الامکان ما لم یذدک عنه قایم البرهان و دوم آنکه مبدأ و معاد بنابر آنکه ممکن در اعاده معدومست بعینه پس جواز
مبدأ مستلزم جواز معاد باشد لان حکم الشیء ممکن فی وقت ممتنعا فی وقت آخر و جواب آنست که چون ممکن در اعاده
معدوم است بعینه پس مبتدا و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند تخلل عدم ممتنع باشد بالبدیهه چنانکه بیاید مستشهد

نماید چند وجه است اول آنکه اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه لازم آید تخلل عدم میان شیء و نفس شیء و این محال است بالبداهه
دوم آنکه اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه جایز باشد ابتداء وجود مثل وی در ماهیت و جمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد
پس اشاره به تمثلان در ماهیت و تشخص هر دو باشد و التالی باطل والا لزم الا امتیاز بالبداهه سوم آنکه اگر جایز
می‌بود عود شیء هر آینه جواز عود واقع و موجود می‌بود بحسب خارج والا امتناعش واقع و موجود بود بحسب خارج و اگر جواز
عود معدوم موجود می‌بود بحسب خارج هر آینه قایم می‌بود به معدوم بحسب خارج بنابر آنکه جواز معنی است قایم بغیر پس باید
که قایم بذات خود یا بغیر موصوف خود باشد پس باید که قایم باشد بموصوف خود و موصوفش نیست مگر معدوم پس لازم
آید وجود معدوم در خارج چهارم اگرچه زمان معین از جمله مشخصات نیست لیکن زمان ما از جمله مشخصات است پس اگر
معدوم معاد شود با جمیع مشخصات هر آینه معاد شود جزء ما از زمان وجود ابتدائی و چون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود
لازم آید که من حیث هو مبتدا معاد باشد و این اجتماع متقابلین است و حق آن است که اعاده معدوم بعینه امتناعش ضروری است
قال الامام فی المباحث المشرقیه ونعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیمه و رفض عن نفسه المیل والعصبیه شهد
عقله الصریح بان اعادة المعدوم ممتنع مسئله دویم جمهور متکلمین قایلند با مکان وجود عالمی مماثل این عالم موجود لان حکم
الامثال واحد و حکما منع داشته وجود عالمی دیگر را که مباین باشد بالوضع با این عالم والا لکان کرة مثله فیتحقق
فرجة بینهما فیلزم الخلاء و هو محال و نیز بسبب فرض مماثلت لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلا طلب کنند بالطبع مکان
عناصر این عالم را و در مکان آن عالم بالقسر باشد دایما و حال آنکه قسر دائمی نتواند بود و نیز لازم آید که ارض آن عالم
که واقعست در مرکز آن عالم بالقسر مفتقر باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این عالم را و هر حرکت بالطبع بسوی مرکز
حرکت از فوق است لامحاله پس لازم آید که مرکز آن عالم فوق باشد نظر بمرکز این عالم و لازم آید که فوق این عالم فوق نباشد
چه فوق غایت بعد از تحت است بحیثی که ابعد از وی ممکن نباشد و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در آن عالم ابعد خواهد
بود از فوق این عالم چه هرگاه فرض کنیم خط مستقیم که واصل شود مابین مرکز این عالم و نقطه مفروضه در آن عالم آن خط
لامحاله بعد از آنجا و از فوق بآن نقطه خواهد رسید و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان آنچه شارح مقاصد صریحا تجویز کرده
که ارضین مثلا با فرض مماثلت هر کدام طالب مرکز عالم خود باشند و حکم مماثلت همین باشد که هر کدام در عالم خود طالب
مرکز باشد و وجه بطلانش آن است که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم آید که احد الکلین بالطبع
طالب فوق باشد و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبداهه و نیز طلب حیز مستند بصورة نوعیه است
که اختلاف نوع اجسام راجع بدوست و هرگاه ارضین متماثلین باشد صورت نوعیه هر دو متحد خواهد بود و از صورت
نوعیه

نوعیه واحده طلب حیز بین المختلفین بالوضع محالست چنانکه از جسم واحد شخصی بلا نفاذ و نه بمجرد اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه
مصداق متباین باشند بحسب وضع صحیح وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شد بطلان آنچه در دفع لزوم فرجه و خلا
گفته‌اند که می‌تواند بود که کره مشتمل باشد بر هر دو کره و این هر دو کره مفروز باشند از آن کره اعظم واقع باشد مابین این دو کره
نه واقع در جهت فوق باشد و نه واقع در جهت تحت حتی اگر جسمیت لامحاله لازم آید که فوق هر عالمی فوق نباشد بنابر
آنکه ابعاد متحقق است و همچنین کره اعظم لازم آید که نه در فوق واقع باشد و نه در تحت و تحقیق آن است که تجویز وجود
عالمی دیگر که مباین باشد بالوضع با این عالم با التزام قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم قواعد مذکوره
نیستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم مذکوره نمایند و در دین لازم نیست قابل تجویز مذکور بودن و آنچه در بعض
از احادیث وارد شده که خدای تعالی قبهای بسیار خلق کرده اعظم از این قبه و هذه من قبة ابینا آدم ع مشعر بآن نیست
که آن قبها مباین باشد بالوضع باشد می‌تواند بود که بعض محیط باشد بر بعض و بلکه دور نیست که قبه ابینا اشاره باشد بتحت
فلک قمر مسئله سیوم هل العالم بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا میان علما درین مسئله خلافیست عظیم جمهور
حکما قایلند بر امتناع چه طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری از اجزاء عالم مانند عقول مجرده و نفوس فلکیه و اجرام فلکیه
و مواد عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این منافی امکان نیست چه آنچه از لوازم امکان است جواز اصل عدم است
و در جواز اصل نزاعی نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدم است و جمهور اهل اسلام متفقند بر جواز ذاتی طریان عدم بر
جمیع اجزاء عالم لیکن در وقوعش خلافست بعضی قایلند بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین و علمای کرام علمای
الشریعة و علی التقدیر فلو ان فی وقت قیام القیامة تتخرق الافلاک و تنهدم الکواکب الا ان العرش لا ینخرق و تخصیص بلفظ
یکی بنابر قول بعدم تخرق عرش است نه بر قول بتخرق افلاک و تهدم کواکب لان الکل یتفقون علی ذلک و نیز بسیاری از علماء
اسلام قایلند به تجرد نفس ناطقه و بعدم قبول در طریان فنا و بالجمله قول بطریان عدم بر جمیع اجزاء عالم اجماعی اهل اسلام
نیست لیکن اکثر اهل اسلام بر آنند بنابر ظواهر آیات داله بر اماته احیا و طی سموات عند قیام الساعه لیکن خلافست
که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذات است و یا بمعنی تفریق اجزاء و ازاله اعراض هر که قایل است بامتناع اعاده معدوم
از اهل اسلام قایل است بامتناع اعدام ذات و جواهر لااسیما والا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال
ثواب است بمطیع و عقاب بعاصی و با اعدام ذات و امتناع اعاده معدوم هر آینه معاد شخص دیگر خواهد بود اجزاء مطیع
و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نتواند شد بلکه مراد از عدم و هلاک و فنا که واقع عند القیامة تفرق اجزاست
و خروج اشیاء از انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع تفرق کما ان الله تعالی یفرق الاجزاء و یزیل التالیف

عباد لکنه لا یعیدها فاذا اعاد لها تالیف اجزائها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا الشخص هو عین الشخص الذی کان موجودا قبل ذلک فحصل
الثواب للمطیع و العقاب للعاصی و دل ذلک الشخص و امام فخر بر همین مذهب اعتراض کرده که بر همین تقدیر نیز قول باعاده
معدوم محال متصور نتواند شد قدح فی الاربعین و تقریره ان الانسان لکل واحد یقول انه لیس مجرد تلک الاجزاء و ذلک لانا
لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت و صارت ترابا من غیر حیوة و لا مزاج و لا ترکیب و لا تالیف فان کل احد یعلم ان ذلک القدر
من التراب الصرف لیست عبارة عن زید بل الانسان المعین انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت علی وجه
مخصوص ثم قام بها حیوة و علم و قدرة و عقل و فهم فثبت ان الشخص المعین لیس عبارة عن مجرد تلک الاجزاء و الذوات
بل هو عبارة عن تلک الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة و اذا کانت کذلک کانت تلک الصفات احد اجزاء ماهیة ذلک
الشخص من حیث انه ذلک الشخص و عند تفرق الاجزاء یبطل تلک الصفات و تفنی فان امتنعت الاعادة علی المعدوم امتنعت
تلک الصفات فیکون العاید صفات اخری لا تلک الصفات التی باعتبارها کان ذلک الشخص ذلک الشخص و علی هذا التقدیر
لم یکن العاید ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید العاید عین الزید الاول فثبت بما ذکرنا ان جوزنا اعادة المعدوم
فلا اجتناب ذکره و ان منعنا اعادة المعدوم کان الاشکال المذکور فیما سواء قلنا انه تم نفی الذات او قلنا انه تم لا
نفیها و مستشهد قایلین باعدام لا سرچند وجهست اول قوله تم کل شیء هالک الا وجهه و قوله تم کل من علیها فان و نتواند
بود که مراد از هلاک و فنا تفرق اجزاء و خروج از انتفاع باشد بنا بر انکه کل شیء عام است و متناول مؤلف و اجزا و بعد
از تفرق اگرچه بر مؤلف صادقست کونه خارجا عن الانتفاع لیکن بر اجزاء متفرقه صادق نیست چه انتفاع اجزا که مثلا جهت
تالیف و استدلال از دو برهانست فیثبت پس کل شیء هالک صادق نباشد با معنی مذکور پس واجبست که هلاک بمعنی عدم
و فنا باشد کانه قوله تم ان امر ذلک ارفع دوم قوله تم و هو الذی یبدء الخلق ثم یعیده و شک نیست که حضرت حق تعالی بعد از جمیع کاینات
که خلق عبارت از دست پس باید که معید جمیع اشیاء نیز باشد و بنا بر عدم حصر بسوی خلق اعاده متصور نیست مگر بعد از
اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیاء سوم قوله تم هو الاول و الاخر یعنی اول آنست که حضرت حق تعالی در ازل بود و هیچ شیء با او
نبود ایضا روی کان الله و لم یکن معه شیء پس معنی آخر نیز اینست که حضرت حق در ابد موجود باشد و هیچ شیء با او موجود نباشد
و این معنی بدون فناء واقع نیست بالاتفاق پس باید که عند القیمة واقع باشد و هو المطلوب و جواب گفته اند از وجه اول ان المراد
من کون کل شیء هالکا و فانیا انه هالک معدوم فی حد ذاته لکونه ممکنا و الممکن لیس له الوجود الا من العلة فاذا نظر الیه من حیث انه ذاته
مع قطع النظر عن علته فلیس له الا العدم و الهلاک فکل ممکن اذا نظر الی ذاته دلو فی وقت کونه موجودا فهو هالک و معدوم فی ذاته
و امام فخر رازی گفته که چون لفظ هالک و فانی اسم فاعلست و اسم فاعل مجاز در مستقبل پس بتقدیر که فنا و هلاک بمعنی تفرق
اجزاء

اجزاء نیز باشد واجب است تاویل بنا بر عدم وقوع تفرق اجزا در زمان حال پس لابد است از حمل لفظین بر معنی مجازی باعتبار
وقوع در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد تاویل کردن فنا تاویل بکونه آیلا و راجعا الی الهلاک و الفناء فی المستقبل کما ذکرتم
لیس اولی من تاویله بکونه قابلا للعدم و الفناء مع کونه حقیقة فی الحال و از وجه دوم بانکه لا نسلم که مراد از ابداء خلق
ایجاد و اخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد جمع کردن اجزاست و تالیف کردن بحیثی یشعر به قوله تم و بدا خلق الانسان من
طین و از وجه سوم بانکه مراد اول و آخر فاعل و غایتست چنانکه مذهب محققین است که غایت در افعال الهی ذات واجب
الوجود است و فاعل و غایت در افعال واجب الوجود متحدند بالذات و متغایرند بالاعتبار و اینها اگرچه تاویل است
لیکن ناچار است از تاویل بر هر تقدیر چه اگر مراد از آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شماست منافی است اخرویت
که بعد از زوال موجود شوند و آن مراد نتواند بود بنا بر اتفاق اهل اسلام بر ابدیت جنت و نار فصل چهارم از باب
چهارم از مقاله سیم در بیان حقیقت لذت و الم و تقسیمها الی الجسمانی و الروحانی و حقیقت ثواب و عقاب
بدانکه ادراک لذت و الم از قبیل وجدانیات است که نوعی از علوم ضروریه است و شک نیست که هر دو از جمله کیفیات
نفسانیه اند و مراد از کیفیت نفسانیه عرضیست از مقوله کیف که مخصوص باشد بجیاد و ذوات الانفس یعنی الحیوانات من الانواع
الجسمانیه مثل علم و قدرت و اراده و مانند آنها و تقیید اختصاص بحیوانات بقید من الانواع الجسمانیه بنا بر آنست که منافی
ثبوت لذت برای مجردات محضه نباشد کما یاید و بانکه تصور لذت و الم ضروریست علی تعریفهما بر سبیل تفسیر
لفظ و تعیین مفهوم چنین کرده اند که اللذة ادراک الملایم من حیث هو ملایم و الالم ادراک المنافی من حیث هو
منافی و مراد از ملایم امریست لایق بشیء و لایق کمال شیء باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقة و مراد از منافی امریست
مضاد شیء و لازمی نقص شیء باشد و قید الحیثیة انما هو لان الشیء قد یکون ملایما من وجه دون وجه فادراکه لا من جهة ملائمته
لا یکون لذة کالصفراوی لا یلتذ بالحلو و مراد از ادراک فی قولنا ادراک الملایم و ادراک المنافی وصول بذات ملایم
و وجود خارجی و وصول بذات منافی و وجود خارجی و تنها تصور و حصول صورت ملایم یا منافی در ذهن
فان تخیل اللذة غیر اللذة و لذا قال الشیخ فی الاشارات ان اللذة ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث
هو کذلک و الالم ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر من حیث هو کذلک فذکر مع الادراک النیل لان ادراک الشیء
قد یکون بحصول صورة مساویة له فی الذهن و نیل الشیء لا یکون الا بحصول ذاته و ذکر الوصول لان اللذة لیست هی ادراک
اللذیذ فقط بل هی ادراک حصول اللذیذ و وصوله الیه و فرق میان کمال و خیر آنست که حصول امر لایق بشیء برای شیء
از این جهت که موجب خروج شیء است از قوه بفعل کمالست و از این جهت که مناسب و پسندیده و مختار اوست خیر و نیکیست

در بیان آفت و شر چه صفاد و منافی شیء از همین جهت که موجب نقص شیء است در رد او از فعلیت بقوة آفت است و از همین
جهت که غیر ملائم و غیر مختار و ناپسندیده است شر و شک نیست که معنی کمالیت و خیریت است نظر باعتقاد مدرک
لا فی نفس الامر لانه قد یعتقد الکمالیة والخیریة فی شیء فیلتذ به وان لم تکن کمالیة وخیریة فیه فی نفس الامر وقد یکون فی شیء
خیریة وکمالیة فی نفس الامر ولا یعتقد المدرک کونها فیه فلا یلتذ به ولهذا قد یلتذ زید مثلا فی شیء معین ولا یلتذ منه
عمرو بل قد یتألم منه وقال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسمیها باللذة ونعرف ان هناک ادراکا للملائم لکنه لم یثبت
لنا ان اللذة نفس ادراک الملائم ام غیره وبتقدیر المغایرة هل هی معلولة له ام لا وبتقدیر المعلولیة هل یمکن حصولها
بطریق آخر ثم قال والاقرب ان الالم لیس هو نفس ادراک المنافی ولا هو کاف فی حصوله لان النعی رب الطیبة
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غیر مولم مع ان هناک ادراک امر غیر طبیعی و زعم محمد زکریا و مصرح در کلام جالینوس
آن است که لذت عبارت از خروج از حالت غیر طبیعی است بحالت طبیعی و هو مغنم الخلاص عن الالم و ذلک کالاکل
للجوع والجماع لدغدغة المنی او دغته وقد ابطله الشیخ وغیره بانه قد یحصل اللذة من غیر سابقة الم وحالة غیر
طبیعیة کما فی مصادفة مال ومطالعة جمال من غیر طلب وشوق لا علی التفصیل ولا علی الاجمال وکذا فی ادراک
الذائقة الحلاوة اول مرة وقد یحصل ذلک التبدل من غیر لذة کما فی حصول الصحة علی التدریج وورود المستلذات
علی من له غایة الشوق الی ذلک وقد عرض له شغل عن الشعور بذلک فلو لا سبب الاشتباه اخذنا بالعرض
مکان ما بالذات فان الالم واللذة لاینیان الا بالادراک والادراک الحسی حصولها الا للحجیل الا بلا نفسی
عن الضد وبالجملة فلما لم یحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغیر الطبیعیة ظنوا انها نفسه و چون لذت و الم
نفس ادراک مخصوص است و ادراک منقسم بادراک حسی و ادراک عقلی پس لذت نیز منقسم است بلذت حسیه و لذت
عقلیه و الم نیز منقسم بالم حسی و الم عقلی اما لذت حسیه کتکیف الذائقة بالحلاوة و تکیف القوة الغضبیة بتصور الغلبة
ای صلة و تکیف القوة الشهویة بتصور ما تشتهیه و نیله و تکیف الخیال بصور المستحسنة و تکیف القوة الوهمیة بتصور
المعنی الذی یستحسنه بنا بر آنکه صور نهایت مذکوره کمالیت و خیریت برای قوتهای مذکوره و اما الم حسی چون تکیف
قوای مذکوره بتصور اضداد صور مذکوره بنا بر آنکه نقص است و آفت است برای قوای مذکوره و اما لذت عقلیه
چون ارتسام جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه بتصور معقولات مما یعقله من الواجب الوجود وصور معلولاته المرتبة
ولوازمها واحکامها وبالجملة بتصورها علیه الوجود کلیة علی وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیا عن شوائب الظنون
والاوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا ولا شک ان ذلک هو الکمال والخیر بالقیاس الی الجوهر العاقل وانه بعد حصول

هذا

هذا الکمال له یدرک له ولحصوله فهو ملتذ بذلک غایة الالتذاذ و شک نیست در حصول این مرتبه برای مجردات عقلیه بر وجه اتم پس
لذه ایشان اتم لذات باشد و نیز شک نیست که این مرتبه از کمال که حاصل است برای عقول مجرده هیچ نسبتی ندارد بآنچه از همین جنس حاصل است
برای واجب الوجود چه حاصل برای عقول فائض است از جانب او تعالی شأنه ولامحه زاید است بر ذوات عقول و حاصل برای واجب الوجود
حاصل است در مرتبه ذات او و عین ذات او است غایتش علماء اطلاق لذت در شأن واجب الوجود نکنند محافظة
علی الادب و حکمای الهیین این معنی را ابتهاج نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد
الاشیاء ادراکا لاشد الاشیاء کمالا الذی هو بریء عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه و لذت
عقلیه لامحه اتم است از لذت حسیه فان العقلیة اکثر کمیة واقوی کیفیة اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل
یکاد لا یتناهی واما الثانی فلان العقل یصل الی کنه المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هرگاه کمالات
عقلیه اکثر باشد و ادراکات عقلیه اتم باشد لذت عقلیه لامحه اتم باشد و اما الم عقلی فهو ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا الکمال و یدرک
حصول ذلک الضد من حیث هو ضد و چون حال لذت عقلی معلوم کردی و لمیتش بالذت حسی دانستی قیاس حال الم عقلی
و لمیتش با الم حسی نیز معلوم توانی کرد و این که بعضی از علماء را در بعضی از اوقات و یا در اکثر اوقات التذاذ از ادراکات
عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهلی را تألم از جهالات حاصل نشود و یا حاصل شود و بغایت شدید نباشد
بنا بر اشتغال بشواغل حسیه و علائق بدنیه است و بقدر رفع شواغل و نقص اثار علائق و رجوع و انفراد بمدرکات عقلیه
و حالات نفسیه در بعضی از احیان تفاوت در شدت و ضعف التذاذات عقلیه وابتهاجات روحانیه غایت ظهور
دارد و همچنین احوال جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس جاهله بخویش و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد
و از همه احوال متفرقه قیاس حال هنگام تجرد و قطع علائق بدنیه بیکبارگی و درجه تمامیت لذت عقلیه نظر بنفس عالمه و همچنین
پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بجهالات حاصله و انقطاع حیل چاره و تدبیر در تلافی مافات و تدارک اوقات نسبت
بنفس جاهله توان نمود و چون حقیقت لذت و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت از ملذی است که خدای تعالی وعده کرده
باشد ایصال آنرا به بنده در جزای طاعات با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمی است که وعید کرده و بیم داده باشد بنده
را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت و لا محاله هرکدام از ثواب و عقاب برای نوع روحانی و جسمانی که عبارت است
از عقلی و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذت و الم است که موصل و رساننده آن خدای تعالی است هرآینه براتم انحای لذت
و اشد انواع الم واقع باشد و اتمیت و اشدیت بحسب کیفیت و کمیت باشد اما بحسب کیفیت خلوص هرکدام است و عدم
شوب بدیگری و اما بحسب کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب اتم باشد مخصوص کافر است که انقطاع ندارد و اما عقاب

مؤمن عاصی منقطع است بالاجماع و توقع انقطاع و علم بوقوع آن نوعیست از لذت پس غیر خالص نیز باشد و ثواب و عقاب عقلیین
از لوازم مترتبه بر علوم و جهالات است و عمده علوم اعتقادات حقه پس مؤمن عاصی را عقاب عقلی نباشد و این نیز بسبب عدم
خلوص عقاب وی بود و ملذ و مولم عقلی از داخل ذات بود و ملذ و مولم حسی از خارج ذات و جنت نام دار ملذ حسی است
و جهنم نام دار مولم حسی و عدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب آنست که بنابر لزوم ممتنع الانقطاع است
و اما عقاب حسی وی بنابر اخبار بخلود که ظاهر است در تابید و خلود عقاب عقلی استبعاد ندارد و خلود عقاب حسی
را بعضی استبعاد کرده اند و حل آن بحکمت حویل نموده و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد مبلغی مؤبد در اخبار داخل است
بلکه اخبار تام بدون آن حاصل نشود و سابقا بیان کردیم که خلود عقاب از جمله شرور قلیله است که از لوازم خیرات
کثیره است و در احادیث ائمه طاهرین صادر شده که خلود عذاب کافر بنابر آنست که اگر زنده می بود ابدا هر آینه کافر می بود

فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سیم در ذکر اختلاف ناس در حقیقت معاد بدانکه چون وعد ثواب
و وعید از عقاب متحقق شده و ایصال هیچکدام در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنابر آنکه دنیا دار لیست محفوف
بمکاره و مملو از کدورات روحانی و جسمانی بسیار از مؤمنین و اما عقاب بنابر آنکه اکثر کفار و فجار منغمس اند در دار دنیا
بانواع مستلذات که ملایمات نفوس خبیثه و طبایع سخیفه ایشانست پس اگر دار دیگر و نشاه اخری نباشد مر ایشانرا که ممکن
شود در آن نشاه ایفای بوعد و وعید هر آینه تکلیف عاطل و وعد و وعید باطل گردد و این لامحه قبیح است عقلا و
ممتنع است عود حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید و مراد از معاد عود انسانست بحیوة بعد از طریان موت پس معاد واجب
باشد عقلا چنانکه مذهب قایلین بتحسین و تقبیح عقلیین است و ورود شرع نیز تایید و تاکید وجوب عقلی کرده و اما نزد
اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیاتست و عقل دلالت نکند بوقوع آن و این اول اختلافات واقعه است در امر معاد لیکن در
میان امت خلافی در وقوع اصل معاد نیست و سایر اختلافات واقع است در کیفیت و حقیقت معاد و در مشهور جمهور
ناس در امر معاد بر پنج مذهب اند اکثر متکلمین قایلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر حکمای آیین بمعاد روحانی فقط و کثیر از محققین
هر دو فرقه قایلند بروحانی و جسمانی معا و اکثر حکمای طبیعیین از فلاسفه اقدمین قایلند بنفی معاد مطلق و منقول از جالینوس
و اتباعش توقف است و شک در امر معاد و موجب این اختلافات اختلاف است در حقیقت انسان پس نزد هر که حقیقت
انسان نیست مگر هیکل محسوس و روح عرض است یا صورتی قایم بماده بدن که زایل شود بطریان موت پس اگر با وجود این
اعتقاد معتقد ملتی است و قایل بشریعتی معاد نزد او نتواند بود مگر جسمانی فقط و اگر معتقد ملتی و شریعتی نیست قایل بهیچ
یک از معاد نیز نتواند بود و نزد هر که حقیقت انسان نفس مجرده اوست و بدن مراد او نیست مگر آنکه منفصل از حقیقت
انسان

القصد در آن واجب الوجود حکیم و چون
وعد واقع است پس واجب است

انسان قابلست بمعاد روحانی فقط و هر که قایلست بترکب حقیقت انسان از نفس مجرده و بدن بنحوی که سابقا بیان کردیم قایلست
بوقوع معاد بهر دو جنبه و هرکس که شاک در حقیقت انسان متوقف است در امر معاد مطلق **فصل ششم از باب چهارم
از مقاله سیم** در تقریر مذاهب مسلمین قایلین بمعاد جسمانی مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلق بر دو مذهب اند یکی مذهب
اکثر متکلمین و آن قول بحشر جسمانیست فقط دوم مذهب محققین متکلمین و آن قول بمعاد جسمانی و روحانیست معا
و حکمای اسلام بلکه جمیع حکمای آیین نیز قایلند بمعاد بهر دو جنبه لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و بتصدیق انبیا اکتفا
نمایند و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند نمود قال الشیخ فی الهیات الشفا یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول
من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره
معلومة لا تحتاج الی ان یعلم و قد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا و نبینا و مولانا محمد صلی الله علیه و آله حال السعادة و الشقاوة التی
بحسب البدن و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتتان بالمقاییس
اللتان للانفس و ان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل و الحکماء الالهیون رغبتهم فی اصابة
هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الی تلک و ان اعطوها و لا یستعظمونها فی جنبة
هذه السعادة و الشقاوة المضادة لها ... البدنیة مفروغ عنها فی الشرع یعنی یک قسم از معاد آنست که قبول کرده شده است
از شرع یعنی بر سبیل تقلید چنانکه لفظ مقبول دال است بر آن چه اعتقاد تقلیدی نزد حکما داخل مقبولات است و راهی نیست
باثبات این معاد مگر از طریق شریعت و تصدیق خبر انبیا و آن معادیست که مخصوص بدنست در روز قیامت و خیرات
و شرور بدن یعنی لذات و آلام جسمانیه معلوم است و محتاج نیست بتعلیم کردن و بیان نمودن و حق آنکه بسط کرده و شرح
نموده شریعت پیغمبر ما حال سعادت و شقاوت بدنرا که عبارت از لذات و الام و خیرات و شرور جسمانیه است و بهشت و دوزخ
عبارت از آنست و قسم دیگر از معاد آنست که ادراک کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حق آنکه تصدیق کرده اند
انبیا نیز مر عقل را در اثبات این قسم از معاد و این اشاره است بآیات و احادیثی که دالست بر تجرد و بقای نفوس ناطقه
و التذاذ انسان بلذات روحانیه و این سعادت و شقاوتیست که ثابت است بقیاس و مخصوص است بنفس ناطقه مجرده اگر
چه اوهام ما قاصر است از دریافتن حقیقت این سعادت و شقاوت مادامی که در قید این بدن باشیم بنابر عللی که
بیان خواهیم کرد و این اشاره بآنست که مادام که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن نیست او را تصور امور
عقلیه صرفه و رسیدن بکنه لذات و آلام روحانیه و رغبت حکمای الهیین بر رسیدن و ادراک این سعادت عظیم تر بود از
ادراک سعادت بدنیه بلکه گویا ایشانرا التفات بسعادت بدنیه نیست اگر چه داده شده اند سعادت بدنیه را و این معنی واقع است

کہ اعطو با صیغہ مجهول باشد و می تواند بود که صیغه معلوم باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین نیز اعطاء سعادت بدنیه کرده اند یعنی خبر
بوقوع آن داده اند و ابتغی بنابران تواند بود که بعضی از حکمای الهیین اقدمین را جنس از ثبوت بوده باشد و الا منافی
خواهد بود با آنچه اول گفت که عقل را راهی در ادراک این سعادت نیست و عظیم تمیشر بدان این سعادت بدنیه را در جنب سعادت
عقلیه که قرب و جوار رب العالمین است و بر حقیقت که بعد ازین بیان خواهیم کرد یعنی تجرد نفس ناطقه عقل مستفاد
و متصل شدن بعقل فعال و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه پس باید که تعریف کنیم ما حاصل این سعادت
عقلیه را چه حق سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ عنها است در شرع اقدس این بود شرح کلام شیخ و بنابر مذهب
اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانی است فقط تصحیح معاد جسمانی بدو وجه توان نمود چه این ها یا قایلند باعدام اجسام
بالمره و آنانکه قایل باشند نتوانند بود که قایل بجواز اعاده معدوم نباشند و آنانکه قایل نباشند باقی بالمرة خواهند بود
بجواز اعاده معدوم و بالمره آنانکه قایلند بجواز اشکالی در اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز کنند اعاده هرچه را معدوم شده
از بدن خواه از جمله مشخصات بدن باشد و خواه نه و آنانکه قایل نیستند نتوانند بود که قایل باشند باعدام جزئی از مشخصات
بدن پس دو جهت یکی قول بجواز اعاده معدوم است و دوم قول بعدم اعدام جزئی از مشخصات بدن و بر مذهب محققین
متکلمین که قول بمجموع معاد بین است تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان باشد بنابر تجرد و بقاء نفس ناطقه و جواز بودن
تشخص شخص مکلف بعینه نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزاء معدوم شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن
عین شخص مکلف است خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن اول بنابر این مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند
و آن توهم مندفع است بنابر آنکه قول بامتناع تناسخ شرعا بنابر نفی معاد و ثواب و عقاب است پس اگر معاد ثابت باشد
بتناسخ مفسده بحسب شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما امتناع تناسخ باشد و اگر تجویز امتناع کنند ابطال تناسخ
نتوانند کرد و لهذا و امثاله گفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محضند و تصحیح نتوانند نمود و اینکه گفتیم بتقدیر ثبوت
که معاد جسمانی بنابر تجرد نفس ناطقه نیز بنحوی که ظاهر متکلمین و اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شریعت مطهره است
باشد یعنی باعادت بدن عنصری از ماده بدن اول یا از اجزاء متفرقه در لیکن قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی
موقوف بر نحو مذکور نیست و لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه و مشاهیر اهل اسلام تصحیح
معاد جسمانی بتبدیل مثالی کنند پس اگر معاد که از ضروریات دین اسلام است همین نحو ظاهر باشد تکفیر بسیاری از محققین
علمای اسلام لازم آید و اقرب آن است که آنچه از ضروریات دین است معاد است که شخص معاد همان شخص مکلف باشد
و تجویز باشد که تعدد لذات و آلام جسمانیه نتوانند شد چه تاویل جمیع آیات وارده در باب جنت و نار و ثواب

وعقاب

وعقاب روحانیین بغایت بعید است و هرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکمای اسلام در
قبول معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی معقول است از شرع ثابت است با متکلمین و اهل ظاهر از مسلمین
والآن را تجویز کرده اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه علی
اختلاف طبقاتها تعلق تدبیر و تصرف بلکه متعلق بر سبیل انقضاء بنفوس فلکیه بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس
مفارقه توانند شد و جمیع مواعید شرع را از مستلذات جسمانیه من الحور العین و القصور و الولدان و المطاعم و المشارب و الانهار
و الاشجار و الجنات التی تجری تحتها الانهار الی غیر ذلک در آن نشأه ادراک نمایند و دریابند در بالفعل اتم از آنچه اهل ظاهر تصور
آن کنند و آن نشأه باقیه بهشت جاودان نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس اشقیا بعد از مفارقت متعلق گردند باجرام
دخانیه که واقع باشد در تحت فلک قمر بتعلق بنحو مذکور که موضوع ادراک ایشان باشد جمیع موعودات جسمانیه را من النار
المحرقه و الحیات اللاذعة و العقارب الفاغرة افواهها و الصدید و الزقوم و حمیم و یحموم الی غیر ذلک و آن نشأه مظلمه درکات جهنم و طبقات
هاویه باشد مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی و اما دلیل وقوعش سمعیست و عقلی اما سمعی ظواهر شریعت
که قرآن مجید مملو است از آن و احادیث نبویه مشحون است و مدلول ظاهر هرگاه ممکن باشد واجب است حمل بر آن
فان قیل الآیات المشعرة بالمعاد الجسمانی لیست اکثر و اظهر من الآیات المشعرة بالتشبیه و الجبر و القدر و نحو ذلک وقد وجب
تاویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا الی بیان احوال الروحانیة و احوال السعادة النفوس و شقاوتها بعد مفارقة الابدان
علی وجه یفهمه العوام فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلائق لارشادهم الی سبیل الحق و تکمیل نفوسهم بحسب القوة
النظریة و العملیة و تبقیة النظام المفضی الی صلاح الکل و ذلک بالترغیب و الترهیب بالوعد و الوعید و البشارة بما یعتقدونه
لذة و کمالا و الانذار عما یعتقدونه الما و نقصانا و اکثرهم عوام یقصر عقولهم عن فهم الکمالات الحقیقیة و اللذات العقلیة
و یقتصرون علی ما لهوه فلابد من ان یخاطبهم الانبیاء بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا و ترهیبا للعوام و تتمیما لامر
النظام و هذا ما قال ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل و خیالات للفلسفة قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر و لا
تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول لا عینه کذا فی شرح المقاصد موافق لما فی الاربعین و اما دلیل
عقلی در حصر در فصل پنجم مذکور شد و هو کما قال الامام فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعا و عاصیا و محسنا و مسیئا
و نری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی الدنیا و المسیء یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن
حشر و نشر یحصل فیه الثواب للمحسن و العقاب للمسیء لکانت هذه الحیوة الدنیویة عبثا بل سفها و اعلم انه
ثم ذکر هذه الحجة فی آیات من القرآن فی طه ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی و فی ص و ما خلقنا السماء و الارض

وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام
نجعل المتقين كالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نکند بلکه دال است بر ثبوت اعم از جسمانی و روحانی کما لا یخفی
این بود تقریر مذهب قائلین بمعاد جسمانی فقط واما تقریر مذهب محققین قائلین بجسمانی و روحانی جمیعا آنست که دلیل
عقل دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از فنای بدن والتذاذ نفس بکمالات علمیه و ملکات عملیه که لاجرم بموت
بدن زایل نگردد بلکه بسبب خلوص از عوائق مادیه و عوارض بدنیه دریافت آن تمام والتذاذ بر دوام گردد و همچنین بر
تألم نفس از جهالات و رذایل که اضداد کمالات علمیه و ملکات فاضله مذکوره اند و دلیل سمعی دلالت کرده بر بعث بدن و اعاده
تعلق روح بمفارقت کرده بسوی وی و ادخال وی در جنت که دار لذات حسیه و نار که دار آلام جسمانیه است و شک نیست
که اینمعنی اعنی اجتماع سعادتین عقلی و حسی و همچنین میان آلام روحانی و جسمانی اتم و در باب وعد و وعید ادخل خواهد
بود [illegible] الامام في الاربعين في تقرير مذهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا اعلم ان اكثر المحققين قالوا بهذا القول
وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله تعالى وفي محبته ودل على ان
سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات الا ان الاستقراء دل على ان الجمع بين هاتين السعادتين في الحيوة الدنيا غير ممكن
وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية وحال كونه
مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية لكن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشرية
ضعيفة في هذا العالم فاذا ماتت واستمدت هذه الارواح في عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان
مرة اخرى لم يبعد ان تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب
السعادات فهذا الكلام لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه وفي
شرح المقاصد القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني معا يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب
البدن لما سبق من الدلايل وتشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى دليل على اثبات المعاد وللآخرين
الا الى اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به بدلا منه وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن
آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف وفيها منافية لذلك المزاج الذي به كمل تفارقه الا [illegible] قابلية
لتصرفاتها فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين
احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حق ارواح المؤمنين
وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت

ظواهرها

ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام و پیش از این سخن در باب بودن ارواح مؤمنین در حواصل طیور و قنادیل
نور گذشت و در ترتیب بتقدیر صحت این روایات که اشاره باشد بآنچه حکما گفته اند از تعلق نفوس سعدا باجرام
فلکیه چنانکه بیان کرده شد و توصیف طیور بخضر و قنادیل بتعلق بودن در تحت عرش بیانست مناسب این تاویل
کما لا یخفی و غرض حضرت صادق ع از رد این روایات رد فهمیده مردم باشد از ظاهرش که مشعر بجسمانی بودن ارواح است

فصل هفتم از باب چهارم از مقاله سیم در تقریر مذاهب حکما در معاد بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر
دانسته شده دو فضیلت است بحسب قوتین نظری و عملی و کمال فضیلت نظری ارتسام اوست بجمیع علوم حقیقیه و احکام
عقلیه صرفه و کمال فضیلت عملی حصول ملکه عدالتست که توسط اخلاق است اعنی وسط بودن میان طرفی افراط و تفریط
در خلقی از اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلا الفضیلتین و بالجمله کامل باشد در علم و عمل هرگاه چنین
مفارقت کند از بدن اولا هیچگونه حاجتی ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن بنابر آنست که بدن آلتست مر نفس را
در تحصیل کمالات و چون کمال مطلوب حاصل شد حاجت بآلت نماند پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود
در سلک ملائکه مقدسه و عقول مجرده که اصلا علاقه با ابدان و اجسام ندارند و لا محاله حاصل باشد مر او را بهجت و غبطه
که حاصل است مر عقول و ملائکه مقدسه را و آن لذتیست که هیچ لذتی از لذات جسمانیه بآن قیاس نتوان کرد قال الشيخ
يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها
كيفية محسوسة ملائمة للحس ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى
كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة ان الشعور بملائمها وموافقها هو الخير واللذة الخاصة بها
وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل وايضا فهذه القوى وان اشتركت
في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله ادوم دائم والذي كماله اكثر والذي كماله اوصل اليه والذي
هو في نفسه اكمل وافضل والذي في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له ابلغ واوفر وايضا فانه قد يكون كمال ما بحيث
يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق
ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة
وايضا فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه
مثل كراهة بعض المرضى الطعم الحلو وهو شهوتهم الطعوم الردية وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف
يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذ وايضا فقد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس ولا تنفر

عنه حتى اذا زال العائق تأذت به كل التأذي مثل الممرور ربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه فيتنفر عن الحاح العارضة
له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو اوفق شيء له بل كارها له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه
في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد
الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول
فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض
في الكل مبتدئا من مبدأ الكل سالكا الى الجواهر الشريفة التي هي مبدأ لها الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان
ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود
كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير الحق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في هذا المرتبة بحيث يقبح ان يقال
انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بالدوام
المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ما وصوله بملاقاة السطوح بما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال
اذ العقل والعاقل والمعقول واحد واما المدرك في نفسه فالامر لا يخفى ثم قال وذلك حين كوننا في البدن وانغماسنا في الرذائل
لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومأنا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن
اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل
منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة والتذاذنا بذلك شبيه بالالتذاذ
الحسي من المذوقات اللذيذة برائحتها من بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من النفس
حد من الكمال الذي يمكنها به اذا فارق البدن ان تستكمل الكمال الذي لها ان تبلغه كان مثلنا مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ
وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة لا من جنس اللذة
الحسية والحيوانية بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة اجل من كل لذة واشرف فهذه هي السعادة ويجب
ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة
والغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته والبهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف
والطيب نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة تكون لذلك مع هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا
ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط ولم يتخيل اللذة اللحنية والاثر
نفس ناقص باشد در علم و حاصل نشده باشد او را فضیلت و کمال بحسب قوه نظری انکه از اهل ذکا باشد و شعور بکمال

مرا او را

في سلكه صائرة من جوهره فلنقس هذه بالكمالات
المعشوقة للقوى الاخرى فنجده صح

الاشخص صح

مر او را حاصل بود لیکن تقصیر کرده باشد در تحصیل کمالات علمیه و اعتقادات حقه و لابد ناقص خواهد بود در عمل نیز چه عمل بدون
علوم اعتقادیه نفعی نتواند داشت و چون از اهل ذکاوت بر سذاجت و سادگی فطرت نیز باقی نمانده خواهد بود بلکه معتقد
خواهد بود مر عقاید باطله و آرای سخیفه را که مضاد حقیقی علوم حقه و منافی حقیقت ذات نفس است پس چون مفارقت
کند از بدن و زایل شود خدری که مانع بود از احساس الم جهل هر آینه واقع خواهد شد در عذاب الیم و الم عظیم که قیاس آن
بآلام جسمانیه چون قیاس لذت عقلیه باشد بلذات حسیه حیوانیه و هذه هی الشقاوة و در ثواب و عقاب این هر دو نفس
را حاجتی ببدن و تعلق بجرمی از اجرام نیست چه هیچ لذتی از لذات حسیه و همچو آن لذت عقلیه در نظر نیاید و هیچ المی
از آلام جسمانیه با این الم عظیم اعظام نشاید و شک نیست که مراتب کمال علمی و عملی در کثرت و قلت و شدت و ضعف مختلف است
و بحسب این اختلاف درجات مثوبات روحانیه و لذات عقلیه نیز که مراتب سعادات حقیقیه اند متفاوت باشد و همچنین
در طرف نقصان درکات آلام عقلیه و عقوبات روحانیه که مراتب شقاوت حقیقیه اند مختلف باشند و در تعیین
ادنی مراتب سعادت که بآن منتجی و رستگار شد از ادنی مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس یمکننی ان انص علیه نصا الا بالتقریب
واظن ان ذلك بان یتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا و یصدق بها تصدیقا یقینیا و ان یعرف العلل الغائیة
للامور الواقعة في الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا تتناهی و یتقرر عنده هیئة الکل و نسبة اجزائه بعضها عند بعض و النظام
الآخذ من المبدأ الاول الی اقصی الموجودات الواقعة في ترتیبه و یتصور العنایة و کیفیتها و یتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل
ای وجود یخصها و انها کیف تعرف حتی لا یلحقها تکثر و تغیر بوجه من الوجوه و کیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد
الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا و کانه لیس یتبرأ الانسان عن هذا العالم و علائقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلك
العالم فصار له شوق الی ما هناك و عشق لما هناك یصده عن الالتفات الی ما خلفه جملة و در توقف حصول سعادت حقیقیه بکمال
عملی نیز و عدم کفایت کمال علمی شیخ گفته و نقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیة لا تتم الا باصلاح الجزء العملی و بیان آن است
که هرگاه ملکه عدالت و توسط در اخلاق که در خاتمه کتاب بشمه ازان ذکر خواهیم کرد ان شاء الله العزیز مر نفس را حاصل شده باشد
هر آینه حاصل شده باشد در وی هیئات استعلاء و تنزه از انقیاد و اطاعت قوای شهویه و غضبیه و سایر قوای جزئیه بدنیه
و انتقاش بهیئات امور بدنیه نشده باشد مگر بقدر ضرورت تدبیر بدن مادام التعلق به و الحاجة الیه پس بعد از مفارقت منزه شده
باشد از میل و شوق ببدن و انجذاب و التفات بسوی امور بدنیه و لذات جسمانیه پس میسر شود او را بمقتضای شوق جبلی و عشق
ذاتی بامور عالیه و مراتب متعالیه بیکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت و مطالعه اسرار جبروت و لاهوت بلا مانع و بدون
کشش از جهة بدن و از میل بسافل بخلاف آنکه ملکه و توسط مذکور در او حاصل نشده باشد و هیئات اذعان و انزجار از امور

حسنه خسیسه در او رسوخ نیافته بلکه میل و شوق بمستلذات دنیه و امور وهمیه بدنیه در
او راسخ گشته باشد و انقیاد و اطاعت دواعی شهوت و غضب وی را ملکه شده پس چون با
این حال والعیاذ بالله مفارقت کند از بدن هر چند بکمال جزء نظری فرو رده باشد و از کمالات
علمیه بهره مند تمام یافته هر آینه التذاذ بان کمالات و اضطراط ازان علوم وی را میسر نشود
فان غفلة النفس و عدم التذاذها بالکمال ما دام فی البدن لیست لان النفس منطبعة فی البدن
و منغمسة فیه فانها مجردة غیر منطبعة بل انما هی للعلاقة التی لها مع البدن و الشوق الجبلی الی
تدبیره و الاشتغال بآثاره و ما یورده علیها من عوارضه پس با این حال هر گاه مفارقت
کند از بدن کان که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقیست بلکه نفایت بدتر و صعبتر
از حال تعلق حالی رو داده چه در حال تعلق التذاذ بالنعم بلذات حسیه عاجله حاصل بود
و تاذی از عدم نیل حقیقی بکمال عقلی بنا بر اشتغال تدبیر بدن حاصل نبود و در حال مفارقت
نیل لذات حسیه بنا بر فقدان آلت متعذر شده با بقای میل تام بسوی آن و شوق بکمال
عقلی نیز که اول مغفول عنه بود مهیا گذشته بنا بر عدم نشئه ازان فی المیل البدنی یجذبه
الی السفل و الشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث هناک من الحرکات المتشوشة ما یعظم
تسببها اذاه جدا مع ان تلک الهیئة البدنیة الراسخة فیه الغیر الزایلة عنه مضادة لا محالة لجوهر ذاته فهی لهم مولمة لغایة الالم
لکن هذا الاذی و هذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارض غریب لان المیل الی الامور الحسیة و الشوق الی العوارض البدنیة لیس
مقتضی ذات جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال العقلی مقتضی ذاتها و العارض الغریب لا یبقی و لا یدوم بل یزول
و یبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها پس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع
شود بمحو شدن هیئات مذکوره و حقی نیز گو لنفس و بلیغ لسعادة التی تخصها بخلاف عقوبت ناقص العلم که لا محالة مخلد و
دایم است و هرگز انقطاع ندارد بنا بر آنکه شوق بکمال مقتضای ذات نفس ذکی است و هرگز زایل نشود با عدم امکان
نیل کمال بسبب آلة لیس ان تاذی و الم عقلی دایم باشد بدوام جوهر نفس اگر گویند پس باید که عذاب ناقص
العلم و العمل مانند کافر عذابی که از جهة نقصان عمل باشد بنا بر آنکه عارضی است منقطع باشد و بسبب این انقطاع
عذاب وی تخفیف گردد جوابش آن است که هیئة ردیه نقصان عمل در کافر اگر چه مقتضای نفس من حیث هی بحسب
فطرت اصلیه نیست لیکن مقتضای نفس از حیثیت ارتباط با عقاید ردیه و ارتکاب جهالات باطله که

هرآینه

هر آینه در جوهر نفس رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است و ازین جهة عارض غریب نیست و چون نفس
با عقاید باطله متجوهر و بالفعل شده و سذاجت فطرة اصلیه باطل گشته پس ردایت اعمال موافق و ملایم ذات بالفعل
اوست و هر گاه آن هیئات ردیه در وی ملکه شده و رسوخ یابد هرگز باطل نشود و چون باطل نشود عذاب در این جهة نیز
دایم و غیر منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن که مرتسم با عقاید حقه گشته و متجوهر بعلوم یقینیه شده باشد چه هیئات
ردیه از جهة مباشرت قبایح اعمال کند هر آینه این هیئة ردیه مظلمه چون منافی ذات نورانیه و خلاف مقتضای اوست
در جوهر ذات نفس دخل نتواند کرد بسبب آنکه اعتقاد بقبیح آن اعمال نیز از جمله اعتقادات حقه الیست که ذات نفس متجوهر
بآن شده پس چون آن هیئات ردیه ملایم جوهر ذات نفس نیست و موجب تکرر نیز باطل شده هر آینه زود زایل گردد
و عذاب انقطاع یابد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور نیست و اعمال صالحه اگر
از فاسد الاعتقاد صادر شود یا بد از ینجهت که از وی صادر یافته اعمال صالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه خواهد بود و بعثش
آن است که عمل صالح و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح آن داشته باشد و ازین جهة
اقدام بآن کند و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال بسیار باعتبار نشئه دیگر مسبوقست باعتقادات حقه کثیره که فاسد
الاعتقاد لامحه فاقد آنها است پس عمل صالح از جهة صلاح از وی صادر نتواند شد و ازین جهة که حق تعالی در قرآن مجید
اعمال کفار را ضایع و باطل و هباء منثور گفته و از اینجا سر انما الاعمال بالنیات از معدن نبوت بظهور پیوسته
اینست بعد بیان حال نفوس ذکیه بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادة و شقاوة که لاحق مر
آنها را بجانب نشئه اخری که حالت مفارقت از بدن است و اما احوال نفوس ساذجه غیر ذکیه که ایشان از شعور بکمال
حقیقی حاصل نباشد و التفات بشوق بکمالات عقلیه نکرده باشد خالی از آن نیست که معتقد بعضی اعتقادات حقه
را بر سبیل تقلید دارد یا معتقد بعضی اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید دارد یا خارج باشند از رتبه تقلید نیز طایفه اولی اگر عمل بشرایط
تقلید کرده باشد و کسب هیئات ردیه نکرده نوعی از سعادة خواهد داشت نه بعنوان سعادت کامله
و اگر کسب هیئات ردیه کرده باشد بحسب تقلید هر آینه مدتی معذب باشد و چون هیئات عرضیت و عاقبت
زایل خواهد شد هر آینه سعادة مذکوره آنرا در یابد و اگر شرایط تقلید مرعی نشده باشد هر آینه اعتقاد
تقلیدی نفع نتواند داشت هر چند سعی در کثرت اعمال نموده باشد و مراد از مراعات شرایط تقلید آن است
که تقلید مدعی حقیقت ثابت نشود حقیقتش بدلیلی که ممکن است ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه بر دو رجا غنی کنند
که ثابت و معلوم باشد حقیقت آن بمعجزات باهره و باید لا دلیل دیگر مانند انبیا و اوصیا و از اینجاست وجوب بعثت

ابنیا و نصب اوصیا چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان نیز محتاج در بدایت احوال محتاج باشند بانبیا و هدایت ایشان بطریق نظر و کسب کمالات عقلیه پس لابدست در هر زمانی از وجود شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و ازینجاست وجوب عصمت انبیا و اوصیا نیز و شک نیست که بیشتر اهل نجات از افراد این طبقه‌ای مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طائفه ثانیه‌ای مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذاب و شقاوت و نمادون از شقاوت اشقیا از اهل دنیا و طائفه ثالثه را مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت بنابر بقای نفوس باطقه و شک نیست که اصل وجود لذید باشد سیما با نجات از عذاب و اما ضعف سعادت ایشان محتاج ببیان نیست چه مایه سعادت هیآت علمیه و عملیات که مفقودست در ایشان و چون نفوس زکیه عزذکره ادراک سعادت عقلیه نکرده اند و در نظر ایشان سعادت در لذات جسمانیه منحصر نیست پس هرچند کسب زکاات و طهارت کرده باشند و کسب هیآت ردیه نکرده لیکن باعث ایشان بر کسب زکاات و طهارت و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از معاصی و افعال قبیحه که مورث هیآت ردیه است در نفس نیست مگر طمع عوض از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه متصور ایشان غیر ازین جنس نتواند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر آنست پس در نفوس ایشان همان انجذاب جسم و تعلق بدن باقیست بلکه بیشتر و محکمتر پس لابدست مر ایشان را تعلقی بجسمی از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون تعلق با بدان عنصریه بنابر بطلان تناسخ محالست و بایر اجسام کائنه فاسده نه بر سبیل تدبیر و تصرف بنابر آنکه عالم کاینات محفوف بآفاتست لغو و بیفایده پس لابدست مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم و اختلاف طبقاتهم چنانکه رای محققین از حکمای شائین است و یا با بدان مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثالست و بر رای اول تعلق نه بر سبیل تدبیر و تصرفست بلکه بمحض آنست که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند شد مر این نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بآن آلت تخیل تواند کرد و جمیع ملذات و ملایمات در صور متخیله باشد و نتوهم کرده نشود که لذتی که از صور متخیله حاصل شود ضعیف تر باشد از لذتی که از صور حسیه بهم رسد چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترکست خواه از امور خارجیه متادی بوی شده و خواه از تخیل وانفوار داخله مرتسم در وی گردد بلکه لذت صور متخیله بغایت اتم و اشد و اصفی و الطف از لذات صور حسیه است بنابر صفای آن از کدورات مادیه سیما که نفس را در ادراک آن هیچگونه شاغل و مانع از تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس قیاس آن لذت تخیله بلذت صور متخیله در رویا فاسده بدیهیه نبابد کرد و همچنین نفوس ردیه غیر زکیه را

لابدست

لابدست از تعلق بجسمی که موضوع تخیل موذیات وارده فی الشریعة باشد و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد از ادخنه و ابخره بنحوی که مستعد تعلق نفس و متعلق تدبیر و تصرف نباشد قد ذکر الشیخ فی بعض رسایله و یشبه ان یکون ما قاله بعض العلماء حقا و هو ان هذه ان کانت زکیة و فارقت البدن و قد رسخ فیها نحو من الاعتقاد فی العاقبة التی یکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامة و تصور فی انفسهم ذلک فانها اذا فارقوا البدن و لم یکن لهم معنی جاذب للجهة التی هی فوقهم لا کمال فیسعد و اتلک السعادة و لا شوق کمالی فیشقوا تلک الشقاوة بل کانت هیآتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل منجذبة الی الاجسام و لا منع فی المواد السماویة عن ان یکون موضوعة لها بها تتخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویة متی هذ جمیع ما قیل لهم فی الدنیا من احوال القبر و البعث و الخیرات الاخرویة و یکون للانفس الردیة ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا و ان الصورة الخیالیة لیست تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تاثیرا و صفا کما توجد فی المنام و ذلک استقرار من الموجود فی المنام بحسب قلة العوائق و تجرد النفس و صفاء القابل و لیست الصورة التی تری فی المنام و التی تحس فی الیقظة الا المرتسمة فی بنطاسیا الا ان احدیهما تبتدی من باطن و تنحدر الیه و الثانیة تبتدی من خارج و ترتفع الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک المشاهد و انما یلذ و یوذی بالحقیقة المرتسم فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل فعله و ان لم یکن سبب من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم و الخارج سبب بالعرض فهذه هی السعادة و الشقاوة الخسیستان اللتان بالقیاس الی الانفس الخسیسة و اما الانفس المقدسة فانها تنفصل عن مثل هذه الاحوال و تتصل بکمالها بالذات و تنغمس فی اللذة الحقیقیة و تتبرأ عن النظر الی ما خلفها و الی المملکة التی کانت لها کل التبرء و لو کان بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی او خلقی تأذت به و تخلف لاجله عن درجة علیین الی ان ینفسخ و مثل این در کتاب مبدا و معاد نیز ایراد کرده و تتمه فی الاشارات فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الی سعادة تلیق بهم و لعلهم لا یستغنون فیها عن معاونة جسم یکون موضوعا لتخیلات لهم و لا یمتنع ان یکون ذلک جسما سماویا او ما یشبهه و لعل ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتصال المسعد الذی للعارفین و خواجه نصیر طوسی در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام مبدا و معاد کرده و در شان بعض العلماء که در کتاب مبدا و معاد ازو بعض اهل العلم ممن لا یجازف فیما یقول تعبیر شده گفته و اظنه یرید الفارابی و در آخر فرموده که و لی فی اکثر هذه المواضع نظر و وجه نظر را چنانکه داب اوست در شرح اشارات بیان نکرده و معلوم هم نیست بغیر از ملاحظت بر ظاهر لیکن آخر کلام منقول از اشارات جای نظرست و هو قوله و لعل ذلک یفضی بهم یعنی تعلق بجرم سماوی میکند مر آن نفوس را بسوی اینکه عاقبت مستعد اتصال بعقل فعال شوند و لبساطت کاملین برکنند و وجه نظر ظاهرست چه نفوس بله چنانکه شیخ در مواضع کثیره بیان کرده آنست که در ایشان استعداد کمالات عقلیه بحسب فطرة نباشد و شعور

بکمال حاصل نتوانند کرد پس چون نماند بود که استعداد مذکور ایشان را در وقتی حاصل آید و ممکن است جواب از این نظر باشد که نفوس
ناطقه همه بحسب فطرت نفسیت مستعد کمال اند لیکن چون اند بر بدن شغلیت بغایت شاغل و اگر نفوس را بنابر ضعف استعداد با چنین
شغلی ممکن نشود التفات بذات خود و پرداختن بتجرد جوهر خود بسبب شدت انهماک و فرو رفتگی در امور بدن و امور وارده
از خارج بدن و بعضی از نفوس را بنابر قوت استعداد فرصتی حاصل شود و فی الجمله باشند که کاهی بخود و با التزام خود بر دارند و سر
از کریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی و مفهومات مجرده کنند و از انجا راهی بعالم تجرد برند و اسباب قوت و ضعف
اختلاف استعدادات امزجه مختلفه باشند که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هر گاه با کمالات و طهارت از بدن مفارقت
کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر آن جسم کار ایشان نباشد و شاغل از این جهة نداشته باشند هر آینه توانند بود که استعداد
ذاتی با عدم مانع مستعد ادراک معقولات کردند و احضور متخیله مستقل بمفهومات کلیه و معانی مجرده شوند بخلاف نفوس
ردیه که متدنس بهیئات معذبه شده باشند چه این نزاع بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرصت
پرداختن بخود نشود بنابر انکه شغل تأذی بصور موذیه و هیئات معذبه بغایت شاغل تر از شغل تدبیر بدن باشد این
بود این محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین من القدماء رفته اند بر انعدام نفوس ساذجه خالیه از کمالات و از
کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما تبقی بالصور المرتسمه و اینها نفس تصور کلیات نکرده اند که صور آنها
مرتسم در وی باشد و ارتسام صور جزئیه محتاج است بآلت که مفقود است و مستلزم ان تبقی معطلة
و لا معطل فی الوجود و این مذهب باطل است چه دلیل داله بر بقای نفوس مطلوب است در
جمیع نفوس و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قایلین بعالم مثال
نزد هر که از این جماعت مایل است به تناسخ نفوس ردیه بعد از تردد و در ابدان عنصریه و
انتقال از اصغر ابدان عنصریه اگر هنوز ردائت باقی باشد و پاک نشده باشند منتقل بابدان
مثالیه شوند و تردد کنند دران ابدان تا انکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل شوند و
بسعادت کاملی برسند و نفوس ذکیه ساذجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه
منتقل باجرام سماویه شوند و نزد هر که مایل نیست به تناسخ نفوس زکیه و ردیه جمیعا
بعد از مفارقت از ابدان انسانیه متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه و مظلمه
و منعم یا معذب باشند و چون بطلان تناسخ مطلقا پیش ازین ثابت شد مذهب
طایفه اولی کشت باطل و اما مذهب طایفه ثانیه منعقد بر صحت وجود عالم مثال نیز خالی

از اشکال

از اشکالی نیست چه بدن مثالی خالی از ان نیست که قدیم است یا حادث و بر تقدیر قدم یا نفسی دارد و یا نه و هر یک بغایت
مشکل بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس است و یا نه اگر است تعلق نفس منتقله یا مجرد
باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق نفس منتقله با وی بدون استعداد متصور نشود مگر اینکه اختیار شق
اول بتقدیر قدم کنند و قایل شوند که تعلق نفس منتقله با وی نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بتجلی است که موضوع تخیل باشد لیکن
خلاف ظاهر اقاویل ایشانست و نیز زیادتی بر مذهب مشائین چنانکه بیرون آیند نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن مثالی
بتقدیر صحت وجود مثل قولیست که کفته و مولانا افضل المتالهین صدر الحکماء و الراسخین محمد الشیرازی قدس الله روحه و نور
ضریحه میل بان کرده و ان قولیست بتجرد خیال و عدم حلول آن در ماده و بقاء او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن چنانکه
نفس زید مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع اجزاء و اعضاء ظاهره و باطنه میکند و آن بدنیست لا محاله خیالی غیر بدن
محسوس بحواس ظاهره و آن بدنست که در خواب خود را بآن بدن مشاهده میکند بعد از مفارقت از بدن محسوس نیز همان بدن
خیالی که متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام و آن بدن لا محاله آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود
بدون انکه حاجت شود نفس را بتعلق بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی در رساله مضنون بها علی غیر اهله حیث قال النفس
اذا فارقت البدن و حملت القوة الوهمیه معها کما ذکرنا و تجردت عن البدن منزهة لیس یصحبها شیء من الهیئات البدنیه و هی
عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن و عن دار الدنیا متوهمة نفسها علی الانسان المقبور الذی مات علی صورته کما کان
فی الرؤیا یتخیل و یتوهم و یتخیل بدنها مقبورا و یتخیل الالام الواصلة الیها علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرایع
الصادقه فهذا عذاب القبر وان کانت سعیدة یتخیل صورا ملائمة علی وفق ما کان یعتقده من الجنان و الانهار و الحدائق و الغلمان
و الولدان و الحور العین و الکاس من المعین فهذا ثواب القبر لذلک قال النبی صلعم القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران
فالقبر الحقیقی هذه الهیئات و عذاب القبر و ثوابه ما ذکرناه و البعثة الاخرة خروج النفس عن غبار هذه الهیئات
کما یخرج الجنین من القرار المکین کما قال تعالی قل یحییها الذی انشاها اول مرة و هو بکل خلق علیم و قوله تعالی الذی جعل لکم من
الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون و دلیل ظاهر و مشتمل بر اشتهار کلام الغزالی لیکن چنانکه مکرر اشاره بآن کرده ایم
تجرد خیال نیز چون وجود مثل در نظر عقل خیالی مزخرف است و قیام صور متخیله بذات خود بلا محل در آئینه برهان صورتی
ندارد و چه تخصیص مراتب اقدار ساحجه در طبایع جسمانیه مستعد عالم است و تمیز اجزاء فرضیه متشابهه بحسب وضع
در صور مقداریه موقوف بمحل هیولی است و اما تناسخ هیچکس از حکمای مشائین بجواز آن نرفته اند و بجد تمام ناسی در
ابطال تناسخ ارسطاطالیس شکر الله سعیه و اتباعش از قدماء مشائیه ملا صدرا و بجد تمام مردم در وقوع تناسخ حکمای

هند وچین و بابل و بزعم شیخ اشراق و اتباع قدمای حکمای یونان و حکمای مصر و فارس جمیع بابل بتناسخند در نفوس شقیه
مطلق و فقط علی اختلاف فیما بینهم فی تجویز الانتقال من نوع الی نوع و عدمه بعضی قایل نیستند بجواز انتقال از بدن انسانی
ببدن حیوانی دیگر و بعضی قایلند بجواز آن لیکن قایل نیستند بانتقال از حیوان بنبات و بعضی دیگر قایلند بجواز انتقال
از حیوان بنبات و از نبات بجماد نیز لیکن همه متفقند در قول بخلاص نفوس بالاخره از تردد در ابدان عنصریه و لحوق
بعالم افلاک یا بعالم مثل و این تردد در ابدان عنصریه نزد ایشان جماعت عقوبت و عذاب و جهنم نفوس شریره است این است
تناسخی که از جمله منسوبین بحکمت قایلند بآن و اما قول بدوام تردد نفوس مطلق در ابدان عنصریه و عدم خلاص از آن
مذهب جماعتی است که قایل بحکمت و توحید و حشر و نشر و ثواب و عقاب مطلق نیستند و این طایفه اردا طوایف اهل
تناسخند و ما بتوفیق الله تعالی و بفضله سابقا تقریر ادله بطلان تناسخ مطلقا بیان کردیم که ناظر در آن را جای شبهه نماند
انشاء الله العزیز فصل هشتم از باب چهارم از مقاله دویم در حقیقت سوال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ اتفق
المسلمون علی حقیة سؤال منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض العصاة فیه و انکار آن که منسوب است بمعتزله بعضی از متاخرین
معتزله انکار آن کرده و گفته که معتزله بری اند از این نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است و انما نسب الی المعتزله لمخالطة
ضرار ایاهم و تبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد و شک نیست که نزد هر که قایل نیست ببقای روح بعد از
موت بدن سوال و عذاب قبر مخصوص است ببدن پس واجب است اعاده حیوة بسوی بدن در قبر بقدری که یمکن من الزمان
ان یقع فیه السؤال و العذاب المذکوران چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و شک نیست در امکان آن و نزد هر که قایل است
ببقای روح تواند بود که سوال و عذاب مذکور بروح مخصوص باشد بروح و نیز ممکن است که شامل روح و بدن هر دو
باشد یا علاقه تعلق روح بسوی بدن بقدر آن زمان که ممکن شود وقوع سوال و عذاب مذکور در آن زمان و نیز
احادیث ثواب المومن فی القبر و این که گفتیم در این جواب از این حیوة بسوی بدن کافی است که مراد ثواب و عقاب فی الجمله
باشد کما هو الظاهر الاکثر و اما اگر مراد دوام ثواب و عقاب باشد مدام المکث فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی فی آل
فرعون النار یعرضون علیها غدوا و عشیا ای قبل یوم القیمة و ذلک فی القبر الی ان قال قوله تعالی و یوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب و من قوله القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران و علی ذلک بنی
الکلام فی شرح المقاصد پس قول باعاده حیوة بسوی بدن فی القبر ممکن نتواند بود لامکان البدن لامحاله و خروجه
عن قبول الحیوة بالضرورة و در شرح المقاصد انه لا یشترط الحیوة بالبنیة و لو سلم فیجوز ان یبقی من الاجزاء قدر ما یصلح
بنیة ملاکه محضه پس بنابر این آیه و حدیث مذکور بنیز موید قول ببقای روح خواهد بود کالا یخفی و بنابر قول

قول باعاده حیوه فی الجمله خلاف است که عقیب دفن خواهد شد یا قریب بقیام الساعة و الحق هو الاول لما ذکرنا و لما قالوا من ان
الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما هو ان اذاقة شی من الثواب و العقاب للمکلف عجل له لکونه ادخل فی لطف التکلیف و اما البرزخ فهو
الحاجز بین الشیئین یا بین الدنیا و الاخره من وقت الموت الی البعث فمن مات فقد دخل البرزخ کذا فی الصحاح و ثبوت احوال
برزخ فرع بقای ارواح است و در احادیث کثیره وارد شده بیان احوال ارواح مومنین که مومنین فی البرزخ و ان ارواح المومنین
متنعمون و ارواح الکفار معذبون در کافی روایت کرده از حبه عرنی که گفت بیرون رفتیم با امیر المومنین ع بظهر کوفه
پس ایستاد حضرت بوادی السلام و من نیز ایستادم و گویا جا مخاطب بودند پس چندانکه من از ایستادن بتنگ آمده نشستم و از
نشستن نیز ملول شده برخواستم و ایستادم و بخستم تا چند نوبت و آنحضرت همچنان ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المومنین
انی قد اشفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشینی و ردای خود را انداختم تا حضرت بر رو بنشیند پس گفت یا حبه
مومنی محادثه میکردم و موانست میکردم بعنی یکی از اموات من گفتم یا امیر المومنین انهم لکذلک یعنی مردگان چنین اند که
الحال همراهی و موانست توان کرد فرمود نعم و اگر برای تو پرده برگیرد خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند
و با هم همراهی میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال ارواح و ما من مومن یموت فی بقعة من بقاع الارض الا قیل لروحه
الحقی بوادی السلام و انها لبقعة من جنة عدن و نیز روایت کرده مرفوعا عن ابی عبد الله ع قال قلت له ان اخی ببغداد
و اخاف ان یموت بها فقال ما تبالی حیثما مات اما انه لا یبقی مومن فی شرق الارض و غربها الا حشر الله روحه الی وادی
السلام فقلت له و این وادی السلام قال ظهر الکوفة اما انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون عن ابی بصیر قال قال ابو عبد الله
ان ارواح المومنین لفی شجرة من الجنة و در روایه اخری فی حجرات فی الجنة یاکلون من طعامها و یشربون من شرابها و یقولون
ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا و الحق آخرنا باولنا و ایضا عن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع قال ان الارواح فی
صفة الاجساد فی شجرة فی الجنة تعارف و تتسائل فاذا قدمت الروح علی الارواح یقول دعوها فانها قد افلتت من هول
عظیم ثم یسئلونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فان قالت لهم ترکتهم حیا ارتجوه و ان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی
هوی و عن یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی عبد الله ع فقال ما یقول الناس فی ارواح المومنین فقلت یقولون
تکون فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش فقال ابو عبد الله ع سبحان الله المومن اکرم علی الله من ان یجعل روحه
فی حوصلة طیر یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد ص و علی و فاطمة و الحسن و الحسین و الملائکة المقربون فاذا قبضه الله صیر تلک الروح
فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون و یشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا و عن ابی بصیر
قال قلت لابی عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المومنین انها فی حواصل طیور خضر ترعی فی الجنة و تاوی الی قنادیل تحت العرش

الالفاظ شی مراده جهنم
الهوی وقوع انسان از بالا بپائین

فقال لا اذن ، هي في حواصل طير فلت ما بين هي فقد في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وعن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن
ارواح المشركين فقال في النار يعذبون يقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا باولنا وعن
امير المؤمنين ع قال شر بئر في النار برهوت الذي فيه ارواح الكفار وعن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع شر ماء
على وجه الارض ماء برهوت وهو الذي بحضرموت برده ثام الكفار **فصل نهم از باب چهارم از مقاله سیم** در حقیقت
روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان بدانکه قیام در لغت مصدر است من قولهم قام یقوم قیاما یعنی
ایستادن و قیامت نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیاء در آن روز می ایستند برای حساب اعمال و نام
مکانیست که در آن مکان می ایستند برای حساب و بنا بر اول اضافه یوم القیمة مثل اضافه یوم الجمعة و یوم الاحد است
و بنا بر دوم مثل اضافه یوم الدار و یوم السقیفه و بر هر تقدیر بنا بر نقل است چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده بمعنی
روز مذکور یا مکان مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور در آن روز یا در آن مکان و جمهور اهل اسلام بر آنند که خدای تعالی
تخریب این عالم علی اختلاف القولین کما مر خواهد کرد و بعد از آن عالمی دیگر پدید خواهد آورد که آنرا عالم آخرت
گویند و جمیع مردگان را زنده خواهد کرد و باز خواهد داشت در موضعی که آنرا زمین قیامت و در روزی که آنرا روز قیامت گویند
برای حساب اعمال و آن روز خواهد بود در عقب و در تلو این روز دنیا بغایت دراز بمقدار پنجاه هزار سال دنیا
بنا بر آنکه آفتاب آن روز که هر آینه آفتاب دیگر خواهد بود بامر خدای تعالی بایستد و حرکت نکند تا آن روز منقضی شود
و حشر عبارت از زنده کردن مردگانست و جمع نمودن در آن موضع و کتاب عبارت از نامه ایست که ملکین اعمال
بنده را در آن نامه ثبت کنند و حساب عبارت از آن است که آن نامها بنظر مکلفین درآورند و بدرستی آن
دهند تا موقوف مطلع باعمال خود شوند و حجت خدای تعالی بر ایشان تمام شود و میزان عبارت از آن است که اعمال
بآن وزن کرده شود و صراط عبارت از جسر لیست ممدود بر متن جهنم ار ق از شعر و احد از سیف که مامور شوند
جمیع مکلفین بمرور بر آن جسر و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات اجماعی است بلکه از ضروریات دین است
لیکن در ما صدق این مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام حمل آن بر ظواهر کنند و بعضی بر بنا و دلیل بعضی قایل شوند و نزد
قایلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارت از خلوص و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام مطلقا و قایم
مقام آن و ایستادن بخود بدون تعلق و تصرف و حاجت بانها و مراد از یوم قیامت یوم دهریست نه یوم زمانی
واقع در تلو و عقب این ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار و عالم استغراق مجردات است بدون حاجت
بانها و کتابت اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ آثار اعمال و اخلاق است در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند

وحساب

وحساب عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در وی و میزان عبارت از عقل نظری است که حسن و قبح افعال
بان سنجیده شود و صراط عبارت از ملکه عدالتست و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قایلین بمعاد بدنی
جسمانی نیز تجویز امثال این دلیل مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از
حمل بر ظاهر و شک نیست در امکان آن و حمل کنندگان بر ظواهر را در وزن اعمال دو قولست احدهما ان اعمال
المؤمن تتصور بصورة حسنة و اعمال الکافر و الفاسق بصور قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس رض
و الثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبة فیها کما ورد فی بعض الاحادیث النبویة
و الیه ذهب اکثر المفسرین و کثیری از علما حمل کرده اند میزان را بر عدل و هو قول مجاهد و الضحاک و الاعمش و الیه
ذهب کثیر من المتاخرین قالوا احمل لفظ الوزن علی هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذاک و فی وزانه
ای یعادله و یساویه مع انه لیس هناک وزن فی الحقیقة و لان العدل فی الاخذ و الاعطاء لا یظهر الا بالکیل و الوزن
فی الدنیا فلم یبعد جعل الوزن کنایة عن العدل و بعضی از محققین مثل حجة الاسلام غزالی و غیره را تحقیقیست در
این مقام بغایت نفیس و هو ان لکل معنی من المعانی حقیقة و روحا و له صورة و قالب و قد یتعدد الصور و القوالب
لحقیقة واحدة و انما وضعت الالفاظ للحقایق و الارواح و لوجودهما فی القوالب یستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقة
مثلا لفظ القلم انما وضع لالة نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب او حدید او غیر ذلک
بل و لا ان یکون جسما و لا کون النقش محسوسا او معقولا و لا کون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه
و هذا حقیقة اللوح فکذا المیزان فانه موضوع لما یعرف به مقادیر الاشیاء و هذا معنی واحد هو حقیقته و روحه و له
قوالب مختلفة و صور شتی بعضها محسوس و بعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام و الاثقال کذی الکفتین و ما
یوزن به المواقیت و الارتفاعات کالاصطرلاب و ما یوزن به الدوایر و القسی کالفرجار و ما یوزن به الاعمدة
کالشاقول و ما یوزن به الخطوط کالمسطر و ما یوزن به الشعر کالعروض و ما یوزن به العلوم کالمنطق
و ما یوزن به الکل و هو العقل المستقیم پس بنا بر این تحقیق توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص منطق
و قوانین نظریست که حق و باطل در اعتقادات و اصول بآن توان شناخت کما اشار الیه الغزالی فی بعض تصانیفه
و برای خواص و عوام در افعال و اعمال جمیعا انبیا و اوصیا اند چه صحت و فساد عمل بموافقت با گفته و کرده
ایشان و مخالفت با آن متحقق شود کما ورد فی الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء و الاوصیاء و ان
امیر المؤمنین ع هو المیزان فمیزان کل امة هو نبی تلک الامة و وصی نبیها و لبعض افاضل اخواننا الامامیین کثر الله

عنه الصوم ... ع صحبه

اشاله في العالمين رسالة نفيسة في تحقيق ميزان القيمة مبنية على التحقيق المذكور وهي في غاية الجودة ينبغي ان يطالعها كل احد
واما حدوث ابدان در روز قيامت دفعة شك نيست در امكانش بنابر انكه تولد حيوانات متشابه است ويعلوم فيه
القائلين في المضنون عود النفس الى البدن بعد مفارقتها عنه امر ممكن غير مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق
النفس بالبدن وفي اول الامر اظهر من تعجب عودها اليه بعد المفارقة وتاثير النفس في البدن تاثير فعلي وتسخير فلا برهان
على استحالة هذا التسخير وجريدة هذا البدن مرة اخرى مستعدة لقبول تاثيرها وتسخيرها ويقرب منها تعجب من ضعفاء العقول
وهو ان ذلك الاستعدادات في تحصيل قليلا قليلا بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلق واما
لم يكن كذلك لا يقبل الاستعداد لقبول التسخير ودفع هذا التعجب قد بيناه ان ما هو ممكن بالتدريج حدوثه يمكن حدوثه
دفعة والتوالد انما يكون بالتدريج واما المتولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا ترى ان الفار الذي يتولد لا يكون بالتدريج
من اجتماع المذكر منه والانثى وبعد حمل وسفاد واما المتولد الذي منه يكون دفعة فانه لم يوجد قط مدر ولا تراب بعضه
فار وبعضه بالقوة قريب للحجم الفار وكذا الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم يوجد
عفونة تغيرت عن حالها وحرارت بالقوة قريبة الى الذباب بل التخيل ذبابا من غير مهلة وتدريج والنشأة الثانية
لو لم يتهك الاجزاء التي كانت في الاصل وان تفرقت وانخلعت بعضها صورة فيرد الله واهب الصور ...
موادها وتحصيل المزاج الى مرة اخرى ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فنيطها بالتسخير والتصرف
الهاتيع العلاقة التي كانت بينها واما الحساب فقد مر ايضا في المضنون لتعلق النفس الجسد يعني الجسد الدنيوي فانه
المحتاج الى التدبيرات مثل حجاب لها عن حقايق الامور وبالموت ينكشف الغطاء كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك
وما ينكشف لها من اثار اعمالها فيها يقربها الى الله وبعدها عنه ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد تأثيرا من البعض وفي
قدرة الله ان يجري سيما يعرف الخلق شيئا في لحظة واحدة مقادير الاعمال لاحاجة ولا نيراثها بالتقريب والا بعاد
وحد الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور في الميزان ثم قد والحساب جمع متفرقات المقادير وتعريف
مبلغها وما من ان للاول اعماله متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف حذكها وقد لا يخبره احاد متفرقاتها
فاذا احضرت المتفرقات وجمعت كان حسابا فان في قدرة الله تعالى ان ينكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم
ويبلغ اثارهم وهو سريع الحساب قطعا وسئل امير المؤمنين على ابن ابي طالب كيف يحاسب الله الخلق في لحظة واحدة من غير
تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله مع ساير انواع الحيوانات بلا تشويش وغلط واما الصراط فقد ايضا في المضنون
الصراط عبارة عما لامناسبة بين دقته ودقة الشعر وحدته وحدة السيف فهو في الدقة كالخط الهندسي والصراط المستقيم
عبارة

عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء له في سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط
المستقيم وقال في حق المصطفى ص انك لعلى خلق عظيم مثل السخاوة بين التبذير والاسراف والبخل والشجاعة
بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة بين الشهوة وبين الخمود فلهذه الاخلاق طرف افراط و
طرف تفريط وهما مذمومان والوسط ليس من الافراط ولا من التفريط فهو في غاية البعد من كل طرف فلذلك قال النبي ص
خير الامور اوسطها وشبه ذلك الوسط بالخط الهندسي بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس والتحقيق في ذلك ان كمال
الادمي في التشبه بالملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية
فكلفه الله بما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر لاحار ولا بارد والعودي لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من
صفات الانسان والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل
له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولو فرضنا حلقة حديد
محماة بالنار ووقعت فيها نملة وهي تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الا الى المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد
من المحيط المحرق وتلك النقطة لا عرض لها فاذن الصراط المستقيم لا عرض له وادق من الشعر ولذلك خرج عن القوة
البشرية الوقوف عليه فلا جرم يرد انسان الى النار بقدر ميله عنه كما قال وان منكم الا واردها كان على ربك حتما
مقضيا وقال ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل بين المراتين في المحبة
الوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه الى احداهما كيف يدخل تحت الامكان فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم
الذي حكى الله تعالى حقيقته على النبي ص وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه مر على صراط الاخرة من غير ميل وجاء في الحديث
يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف **فصل دهم از باب چهارم از مقاله سيم** در حقيقت جنت ونار جنت
عبارتست از دار ثواب ونار عبارت از دار عقاب است وثواب وعقاب جسماني لا محالة دارى بايد جسماني
وخلافست در اينكه جنت ونار موجودند الان يا موجود خواهند شد در روز قيامت اكثر بر مذهب اولند
وبعضى از معتزله بر مذهب ثانى وحق مذهب اول است بنابر دلالت ظواهر ايات واحاديث بران با عدم ضرورت
تاويل ونيز داخلست در لطف وعد ووعيد كما لا يخفى وبعضى فرقه ثانيه چند وجهست اول لزوم فنا وهلاك لعموم
الادلة الدالة على هلاك العالم مع تحقق الاجماع على دوامهما واين مندفعست بحمل اجماع بر ما بعد قيامت فلا ينافي
هلاكهما لحظة واحدة قبل يوم القيمة سوم عدم تحقق مكان براى جنت ونار چه تحقيق آن در سموات ابطال عالم
مستلزم است لانه للخرق في الافلاك وتوقف الدخول فيها عليه وكذا في عناصره لانها لاتسع جنة عرضها السموات

والارض و همچنین در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم آخر مباین لهذا العالم کما مرّ و جواب ثانی آن است که مکان جنت فوق سموات
سبع است و تحت عرش کما علیه الاکثرون لقوله تعالی عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی و لقوله علیه السلام سقف الجنة عرش
الرحمن و قد سبق ان خرق الافلاک غیر ممتنع و للجهات غیر ممتنع و نار موصوف نیست بوسعت که در عالم عناصر نگنجد لیکن آن
نباشد فیمکن کونها تحت الارضین السبع کما هو المشهور و رای حکما آن است که دار جنت جسمانی بواطن افلاک است
و هی نفوسها المنطبعة کما مرّت الاشارة الیه و قد ذکر الغزالی فی المضنون اللذة المحسوسة الموعودة فی الجنان من اکل و شرب
و نکاح یجب التصدیق بها لامکانها و لها ثلاث مقدم حسی و خیالی و عقلی اما الحسی فمتعذر فی الروح للابدان کما ذکرناه
والکلام فی ان لبعض هذه اللذات مما لا یرغب فیها کل احد مثل اللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود
و هذا انما خوطب به جماعة یعظم ذلک فی اعینهم و یشتهونه غایة الشهوة و فی کل صنف و کل اقلیم مطاعم و مشارب و ملابس
مختص بقوم دون قوم و لکل احد فی الجنة ما یشتهیه و لکم فیها ما تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون و ربما یعظم الله
شهوة فی الآخرة و لا یمنع تلک الشهوة معظمة فی الدنیا کالنظر الی ذات الله تعالی فان الشهوة والرغبة الصادقة
فیها فی الآخرة دون الدنیا و اما الخیالی فلذاته کما فی النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قریب فلو کانت دایمة
لم یدرک فرق بین الخیالی والحسی لان التذاذ الانسان بالصور من حیث انطباعها فی الخیال و الحس المشترک لا من حیث
وجودها فی الخارج فلو وجد فی الخارج و لم یوجد حاسة بالانطباع فلا لذة و لو بقی المنطبع فی الحس و عدم فی الخارج لدامت
اللذة و للقوة المتخیلة قدرة علی اختراع الصور فی هذا العالم الا ان صورها المخترعة لیست محسوسة و منطبعة فی القوة الباصرة
فلذلک لو اخترعت صورة جمیلة فی غایة الجمال و توهمت حضورها و مشاهدتها لم یعظم لذته لانه لیس یصیر مبصرا کما فی
النوم فلو کانت لها قوة علی تصویرها فی القوة الباصرة لعظمت لذاته و تنزل منزلة الصورة الموجودة فی الخارج و لا یفارق
الآخرة الدنیا فی هذا الا فی الامر حیث کمال القدرة علی تصویر الصورة فی القوة و کلما یشتهیه احد فتخطر عنده فی الحس
فیکون شهوته سبب تخیله و سبب الصادرة ای سبب انطباعه فی القوة الباصرة فلا یخطر بباله شیء یمیل الیه الا و یوجد فی الحال
ای هو حیله بحیث یراه و الیه الاشارة بقوله علیه السلام ان فی الجنة سوقا تباع فیه الصور و السوق عبارة عن اللطف الالهی الذی
هو منبع القدرة علی اختراع الصورة بحسب المشتهی و اما الوجه الثالث و هو الموجود العقلی فهو ان یکون هذه المحسوسات امثلة
للذات العقلیة التی لیست محسوسة لکن العقلیات تنقسم الی انواع کثیرة مختلفة الذات کالحسیات فیکون الحسیات امثلة لها و کل واحد
یکون مثالا للذة اخری و ان کان مما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر فجمیع هذه الاقسام ممکن فیجوز ان یجمع
بین الکل و یکون ان یکون نصیب کل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقلید الجامد علی الصور الذی لم ینفتح له طریق الحقایق

یمثل

یمثل له هذه الصور و العارفون المستحقرون لعالم الصور و اللذات المحسوسة یفتح لهم من لطائف السرور و اللذات العقلیة
ما یلیق بهم و یلیق بشوقهم و یشتهونه اذ حد الجنة ان فیها لکل امرء ما یشتهیه و اذا اختلف الشهوات لم یبعد ان یختلف
العطیات و اللذات و القدرة واسعة و القوة البشریة عن الاحاطة بعجایب القدرة قاصرة و الرحمة الالهیة التی بواسطة
النبوة الی کافة الخلق القدر الذی احتملته افهامهم فیجب التصدیق بما فهموه و الاقرار بما وراء منتهی الفهم من امور تلیق بالکرم
الالهی مما لا یدرک بالفهم البشری و انما تدرک فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر و نهایت فصل که آخر فصول مقالات
این کتاب است و آنچه مقصود از لذات بود در بین کتاب اکتفا نمائیم و بایراد خاتمه موعود در خاتمه کتاب بفضل الله و توفیقه
طریق اختتام پیمائیم **خاتمة** در اشارات کونه بدلالت بر سلوک راه باطن بدانکه معروف در سلوک
راه باطن دو طریقه است یکی طریقه حکمت و آن تهذیب اخلاق است که نتیجه سعی حکما اشراق است دوم طریقه شرع و آن
محافظت بر اخلاص و تقوی است که غایت مجاهده صوفیه و عرفا است و بحسب حقیقت هر دو طریقه متحد باشند و غرض
اصل هر دو یکی واحد پس مقصود در بین خاتمه ایراد دو مقصد است **مقصد اول** در ذکر طریقه حکمت و دلالت
بر تهذیب اخلاق بدانکه حکمت که علم است باحوال اعیان موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بر دو قسم است نظریه و عملیه
اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتی است که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود
و مبادی عالیه و افلاک و عناصر و نفوس و قوی و صور و طبایع و لواحق آنها و اما حکمت عملیه علم باحوال موجوداتی است
که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان باشد مانند اعمال و افعال از آن جهت که مؤدی باصلاح معاش و معاد
باشد و آن اگر باعتبار مشارکت با جماعت باشد در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند و یا در بلد آنرا علم سیاست
خوانند و اگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد از حیث ینبغی ان یفعل و لا ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب
اخلاق خوانند و مقصود اشاره بعلم تهذیب اخلاق است و بیانش آن است که نفس ناطقه از جهت قوه عملیه و بجهت مزاولت
اعمال هیئات در جوهر ذات وی مرتسخ شود که منشأ تولد اخلاق حمیده و ذمیمه باشد و فضایل و رذایل عبارت از
آنها است و چنانکه فضایل لامحاله مؤدی باصلاح معاش و معاد است رذایل مؤدی بفساد هر دو باشد پس لابد است از چاره
و تدبیر که هیئات مرتسمه در نفس همه منشأ فضایل شوند و تخلی از رذایل حاصل گردد و آن تدبیر بصنعت تهذیب اخلاق
حاصل نتوانند شد و خلق ملکه ایست نفسانی که مقتضی سهولت صدور افعال باشد از نفس بی آنکه محتاج بفکر
و رویت باشد و خلق بر دو گونه بود طبیعی و عادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدن مقتضی آن باشد که نفس قابل
شده را حالتی و کیفیتی بود مغضوب او باشد که اندک ادنی سببی تحریک قوه غضبیه او تواند کرد و اندک چیزی او را منفعل

تواند آورد و مانند کسیکه از سهل‌ترین سببی جزع کند و جبن و بددلی نماید یا از ادنی سببی افراط خنده کند و یا بگریه درآید
و مانند آن و اما عادی مانند کسیکه اول برویت و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرین عادت شود بحدیکه محتاج برویت و فکر نباشد
و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی مذهب محققین است از حکما و بعضی نیز برآنند که خلق نیست مگر طبیعی لیس تبدیل
و تغییر اخلاق ممتنع باشد و این مذهب بغایت ضعیف است بنابرآنکه معلوم است و مشاهد هم حدوث خلق و هم
تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تادیب را اثری نبود و شریر بصحبت اخیار و نیکان نیک نشدی و بمجالست اشرار
نیکان را زوال نداشتی و بطلان جمیع اینها معلوم است بر سبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس والدلیل علی ان الاخلاق
انما تحصل عن اعتیاد الافعال التی تصدر عن الاخلاق انا نراه من اصحاب السیاسات و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل الجیدة صح
المدن اخیارا بما یعودونهم من الافعال الخیر و کذا اصحاب السیاسات الردیة و المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها شرارا بما یعودونهم
من الافعال الشر و چون اینمقدمه دانستی بدانکه حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلب است یکی مقهور گردانیدن قوت
عملیه مر قوت نظریه را تا هیئات و آثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم و مترسخ شود مضاد هیئات عملیه که از جهة
قوه نظریه حاصل شده نباشد و بعد از مفارقت موجب تذکر و انجذاب بعلایق جسمانیه که بسبب عدم خلوص سعادت
عقلیه است نشود دوم اعداد و تهیئه نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوه نظریه که غایة اصلیه وجود نفس ناطقه است
و برای حصول غایات مطلوبه از قوة عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام بروجه صواب و بطریق سهولت و قوة
عملیه را قوی و جنود بسیار است که اصل و رئیس آنها دو قوت است یکی شهوت و دیگری غضب و هر کدام ازان قوای
مذکوره را دو طرف است یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط و طرف افراط در هر قوه موجب اخلال بغایت اولی
از غایتین مذکورتین و اخلال بجزء اول از غایت ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال بجزء دویم از غایت ثانیه و ضبط
و را از میل باحد الطرفین و مائل ساختن بروسط موذی بحصول کل الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بروسط فضیلت است
و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیلت و بالجمله در توسط دو معنی معتبرست یکی کسر قوت و ازالة سورت از مرتبه شدت که
افراط عبارت از آنست و دویم انفاذ قوت و تشحیذ آن فی الجمله و عدم اتلاف و اعدام بالکلیه که تفریط عبارت
ازان است و اینهر دو معنی مطلوب است لاجل الغایتین المذکورتین و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفاء الوساطة تطلب
فی الاخلاق لجهتین فاما ما فیها من کسر القوی فلاجل تزکیة النفس خاصة و لیستفید بها الهیئة الاستعلائیة و ان یکون
منفعلة من البدن متخلصة نقیا و اما ما فیها من استعمال هذه القوی فالمصالح دنیویة و مراد از هیئات استعلائیه ملکه تسلط
عقل نظریست بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئات فاضله تواند کرد و مراد از دنائت نفس طهارت

اوست

اوست از هیئات ردیه و اخلاق رذیله و مراد از تخلص نقا آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیئاتیکه موجب
انجذاب اوست بتعلق اجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه تواند شد و مراد از استعمال قوای
بکار داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود و موذی باخلال نگردد و اما قوة
عقلیه که اثر از جهة قدرت بر تحصیل مجهولات نظریه عقل نظری و از جهة قدرت بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح
و فاسد قوة تمیزیه و از جهة قدرت بر تصریف امور بحسب مصالح و ترتیب غایات مطلوبه قوة تدبیریه خوانند فافراط فی
در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه مذموم نیست و توسط دران مطلوب نه بلکه هرچند دران افزاید بهتر است
در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوح‌تر و بکمالات حقیقیه و سعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهة تدبیر در امور
دنیویه و تحصیل غایات عاجله دنیه توسط مطلوب است و افراط و تفریط هردو مذموم و لهذا اصول فضایل چهار است
بنابرآنکه اصول قوتیکه واجب است تعدیل آنها و مطلوب است توسط در آنها سه قوت است قوه شهویه و قوه غضبیه
و قوه تدبیریه پس توسط در هر کدام علیحده فضیلتی است و توسط در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوه شهویه را
عفت گویند و توسط در قوه غضبیه را شجاعت و توسط در قوه تدبیریه را حکمت و مراد حکمت عملیه است نه علم باعیان
موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول فضایل
چهار باشد حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت موجودات است خواه موجودات آلهیه و خواه موجودات
السفلیه که وجود آنها باراده انسان باشد اعنی معرفت هرچه دانستنی است و گفته‌اند که حکمت نظری و عملی عبارت ازانست
و شجاعت آنست که قوه غضبیه مر نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای
عقل کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبر که نماید محمود باشد و عفت آنست که شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات
او بحسب مقتضای عقل باشد و اثر حریت در وی ظاهر شود و از بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست
که این همه قوتها باهم موافقت نمایند و امتثال قوه ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب قوی بعضی را در ورطه
حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در وی منتظم شود و شیخ ابوعلی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابوعلی سینا بوده
در حکمت نظری در کتاب طهارت النفس گوید القوة الناطقة هی التی تسمی الملکیة و آلتها التی تستعملها فی البدن الدماغ
و القوة الشهویة هی التی تسمی البهیمیة و آلتها التی تستعملها فی البدن الکبد و القوة الغضبیة هی التی تسمی السبعیة و آلتها التی تستعملها
فی البدن القلب فلذلک وجب ان یکون عدد الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکة النفس الناطقة معتدلة
و غیر خارجة عن ذاتها و کان شوقها الی المعارف الصحیحة لا المظنونة معارف و هی بالحقیقة جهالات حدثت عنها فضیلة

العلم ويتبعها الحكمة ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها فيما تقسطه لها ولا منهمكة في اتباع
هواها حدثت عنها فضيلة العفة ويتبعها فضيلة السخاء ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما يقسطه لها
فلا تهيج في غير حينها ولا تحمى اكثر مما ينبغي لها حدثت عنها فضيلة الحلم ويتبعها فضيلة الشجاعة ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث
باعتدالها ونسبة بعضها الى البعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة فلذلك اجمع الحكماء ان اجناس الفضائل اربع
وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ولذلك لا يفتخر احد ولا يتباهى الا بهذه الفضائل فقط فاما من افتخر بآبائه واسلافه فلانهم
كانوا على بعض هذه الفضائل او عليها كلها ثم نقول الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة وهي ان تعلم الموجودات كلها من حيث
هي موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهية والامور الانسانية ويثمر علمها بذلك ان تعرف المعقولات ايها يجب ان
يفعل وايها يجب ان لا يفعل واما العفة فهي فضيلة الجزء الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الانسان يكون بان يصرف
شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الانسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمال ما يوجبه
الرأي المحمود في الامور الهائلة اعني ان لا يخاف من الامور المفزعة اذا كان فعلها جميلا والصبر عليها محمودا واما العدالة
فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلث التي عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض
واستسلامها للقوة المميزة حتى لا تتغالب ولا تتحرك نحو مطلوباتها على سوم طبايعها ويحدث للانسان بها سمة يختار
بها ابدا الانصاف من نفسه على نفسه اولا ثم الانصاف والانتصاف من غيره واما اجناس رذایل که اضداد فضایل مذکوره اند
اگرچه در بادی النظر چهار نماید بود و آن جهل باشد که ضد حکمت است و جبن که ضد شجاعت و شره که ضد عفت و جور
که ضد عدالت است کما قال الشیخ ابن مسکویه قدس سره واضداد هذه الفضائل الاربع من الرذائل ایضا اربع الجهل والشره
والجبن والجور لیکن بحسب نظر مستقصی هر فضیلتی را حدی است که چون از وی درگذرد خواه بطرف افراط و خواه بطرف
تفریط متادی برذیلتی شود بلکه چنانکه محقق طوسی ره در اخلاق خود آورده هر قیدی که در حد هر فضیلتی معتبر بود و اهمال
کنند با هر قیدی که معتبر نبود در رعایت نمایند آن فضیلت رذیلت گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطی است و رذایل
که بازاء او باشد بمنزله اطراف مانند مرکز دایره پس ازین جهت بازاء هر فضیلتی رذایل نامتناهی تواند بود
چه وسط محدود باشد و اطراف نامحدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خط مستقیم و ارتکاب رذیلت
مانند انحراف از آن خط و ظاهر است که میان دو نقطه خط مستقیم جز یکی نتواند بود و خطهای نامستقیم غیر متناهی
باشد کذا استقامت در سلوک طریق فضیلت جز بر یک نهج صورت نبندد و انحراف از آن نهج نامحدود باشد و ازین
جهت باشد صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد و نیز در اخلاق خواجه واقع شده که آنچه در بعضی از

نوامیس

نوامیس آمده است که صراط خدای از موی باریکتر و از شمشیر تیزتر بود عبارت ازین معنی است و پیش ازین از غزالی
نیز نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلتی است راجع بدو نوع است یکی آنکه از وسط بطرف
افراط مایل باشد و دیگر آنکه از توسط بتفریط میل کند پس بازاء هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس
فضایل چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد دو بازاء حکمت و آن سفه بود و بله و دو بازاء شجاعت و آن تهور بود
و جبن و دو بازاء عفت و آن شره بود و خمود شهوت و دو بازاء عدالت و آن ظلم بود و انظلام و از هر کدام اول در
جانب افراط باشد و دوم در جانب تفریط اما سفه استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر آنچه واجب
بود و هو المراد من الجربزة و بله تعطیل قوت فکری بود بارادت نه آنچه از روی خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که
اقدام بران جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر از ان محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد در لذات
زیاده بر قدر واجب و خمود سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت
و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال
و اسباب بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه فضایل مشتمل باشد بر انواع از فضایل اما انواعی که در تحت فضیلت
حکمت است آنچه مشهور است هفت نوع است اول ذکا و ذکا آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت در ترتیب
قضایا و استخراج نتایج ملکه شده دوم سرعت فهم و آن سرعت انتقال بود از ملزوم بلازم تا در ان بمزید تأمل محتاج
نشود سوم صفای ذهن و آن استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بی اضطراب و تشویش چهارم سهولت تعلم
و آن قوتی بود که بلکه نفس را وحدتی که حاصل شود ذهن را که بی ممانعت خواطر متفرقه متوجه مطلوب نظری
تواند شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه داشتن اندازه و مقداری بود که در کار بود در تفحص و بحث از حقیقت مطلوب
تا اهمال داخل و اعتبار خارج نکند ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگهداشتن صورتهای بود که عقل یا وهم بقوت
تفکر یا تخییل تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن سهولت بیاد آوردن صور محفوظه باشد در هر وقتی که خواهد و اما
انواعی که در تحت فضیلت شجاعت مشهور یازده نوع است اول کبر نفس و آن عدم مبالاة نفس بود بکرامت و هوان
و بسیار و حقارت تا در احتمال امور ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دوم نجدت و آن واثق بودن نفس باشد
بثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از و صادر نشود سوم بلندی همت و آن باک نداشتن بود
از هر سختی و دشواری که در طلب امر جمیل روی دهد حتی از شداید مرگ پروا نکند چهارم ثبات و جرد و آن
قوت مقاومت آلام و شداید باشد تا بسبب اهوال تا از معارضه آن شکسته نشود پنجم حلم و آن طمأنینه بود که با وجود آن

قوت غضب تحریک نفس با آن نتواند کرد ششم سکون و آنرا عدم طیش نیز گویند و آن ثباتی بود که بلند شود نفس را در خصومت
خصومتها و حربهائی که در محافظت دین و حرمت روی نماید هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس است بر کارهای
عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد و آن تاب آوردن تنهائی است که مر جوارح بود در ارتکاب اعمال پسندیده
عارض شود نهم تواضع و آن در نظر نیاوردن باشد خود را و برتر نشمردن در حضور کسانیکه در جاه و اعتبار
از وی نازلتر باشند دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت اموریکه محافظتش واجب باشد یازدهم
رقت و آن متاثر شدن نفس باشد از تألم ابنای نوع بی اضطرابیکه در افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت
فضیلت عفت اند از ده نوع است اول حیا و آن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت
دوم رفق و آنرا دماثت نیز گویند و آن حسن انقیاد نفس باشد مر امور جمیله را از روی تبرع سوم حسن هدی و آن
محبت و رغبت صادق باشد که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت و آن مجاملت
و درگذشتن باشد در وقت تنازع آرای مختلف و اهوای متباینه از روی قدرت بدون اضطرابی پنجم دعت
و آن سکون نفس باشد و مالک خود بودن در وقت حرکت شهوت ششم صبر و آن مقاومت نفس باشد با هوا تا
مطاوعت لذات قبیحه از وی صادر نشود هفتم قناعت و آن آسان گرفتن باشد امور مآکل و مشارب و ملابس و
امثال آنرا و اکتفا کردن بهر چه سد ضرورت کند و قال الشیخ ابن سینا القناعة هی ان تضبط قواها عن الاشتغال
بما یخرج عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش والاقوات المقیمة للابدان و ان لا تحرص علی ما فات منه من ذلک
عند عزه و قال الشیخ ابن مسکویه هی التساهل فی المآکل والمشارب والزینة هشتم وقار و آن آرام نفس باشد در وقت
توجه انبعاث بمطالب و کارها تا بسبب شتاب زدگی مجاوزت حد و اندازه از وی صادر نشود نهم ورع و آن
ملازمت نفس باشد مر اعمال حسنه را و ادای جمیله را بجهت کمال نفس و فتور بر وی راه نیابد دهم انتظام و آن ملکه کردن
نفس است تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح و اغراض مطلوبه یازدهم حریت و آن متمکن بودن
نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحمودة والصرف فی المصارف المحمودة و امتناع نمودن و باز ایستادن از اکتساب
مال من الجهات المذمومة و قال الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة للنفس بها تکتسب المال من وجهه و تعطی فی وجهه و تمتنع
من اکتساب المال من غیر وجهه دوازدهم سخا و آن سهل بودن و آسان شدن انفاق اموال و مبادرت بذل حاجات
ارباب الاستحقاق و باید دانست که سخا نوعی است از فضیلت که در تحت او انواع بسیار است و مشهورترین هشت نوع است اول کرم و آن
سهل شدن بر نفس انفاق مال بسیار در اموریکه قدرش عظیم و نفعش عام باشد بر وجهیکه مصلحت اقتضای آن کند دوم ایثار

و آن

١٤٨

و آن سهولت بذل کردن ما در دست بغیر با وجود احتیاج خود بآن سوم عفو و آن آسان شدن ترک مکافات بدی است یا ترک
طلب مکافات نیکی با قدرت بران چهارم مروت و آن رغبت صادق است بافادت نفع بغیر و بذل ما لابد و زیاده بران
پنجم نبل و آن ابتهاج و سرور نفس باشد بملازمت و مداومت افعال مستحسنه و سیرتهای پسندیده ششم مواساة
و هی معاونة الاصدقاء والمستحقین و مشارکتهم فی الاموال والاقوات هفتم سماحت و هی بذل بعض ما لا یجب هشتم
مسامحه و هی ترک بعض ما یجب و اما انواعی که در تحت جنس عدالت اند از ده است اول صداقت و آن محبتی باشد صادق
که باعث شود بر اهتمام جمله اسباب فراغت و رفاهیت لمن هو صدیق له و ایثار هر چه ممکن باشد از بهر او دوم
الفت و آن متفق بودن رایها و اعتقادها است با جماعتی تا در معیشت معاون هم باشند سوم وفا و آن تجاوز نکردن است
از ملازمت طریق معاونت و مواساة چهارم شفقت و آن اهتمام بر ازاله مکروهی است که متوقع باشد وصولش
باحدی پنجم صله رحم و آن شریک کردن خویشان و پیوستگان است با خود در خیرات دنیوی ششم مکافات و آن
مقابله کردن احسانی است که با او کنند بمثل آن یا زیاده بران هفتم حسن شرکت و هو ان یکون الاخذ والاعطاء فی المعاملات
علی الاعتدال الموافق للجمیع هشتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاته لاحد و مکافاته لاحسانه خالیة عن المنة والندامة
نهم تودد و هو طلب المودة من الاکفاء و اهل الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المحبة منهم دهم تسلیم و آن
حسن تلقی است و رضا دادن بامور یکه متعلق بخدا باشد و با کسانیکه اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند انبیا
و ائمه اگر چه موافق طبع او نباشد و یا معقول او نبود یازدهم توکل و توکل آن بود که در کارهائیکه حواله آن بقدرت
و کفایت بشری نبود و رویت خلق را در آن مجال تصرف صورت نبندد زیادت و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند
و بخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید دوازدهم عبادت و هی تعظیم الخالق و تمجیده و طاعته و اکرام اولیائه من الملائکة
والانبیاء والائمة علیهم السلام والعمل بما یوجبه الشریعة و تتمیمها انما هو بتقوی الله [illegible] بیان انواع فضایلیکه در تحت
اجناس اربعه فضایل واقعند و چنانکه هر جنسی از اجناس فضیلت بود در مقابل هر جنسی از رذیلت واقع است
باعتبار افراط و تفریط که هر نوعی از انواع فضیلت را نیز هر نوعی از رذیلت در مقابل واقع است بهمان اعتبار
مثلا در انواع متعلقه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت که واقعند در دو طرف افراط و تفریط
و مراد از خبث زیرکی است در فریبندگی و مکاری و مراد از بلادت آن که از کاهلی و ترک اعمال ذکا ناشی باشد
بحسب خلقت و بجنبانیدن سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد و ابطائی که از [illegible]

فهم تا شتابزده شود و صفاء ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد و میان التهاب که بسبب زیادتی
و تجاوز از حد مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود میان مبادرت که بحسب استثبات صور نبود و میان تصعیب
که مؤدی بتعذر شود و حسن تعقل وسط بود میان صرف فکر در اموری که در تعقل مطلوب بی دخل باشد و میان قصور
فکر از تعقل مطلوب بتمام و تحفظ وسط بود میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت از آنچه
حفظش مهم باشد و تذکر وسط بود میان نسیانی که از اهمال مراعات آنچه واجبست مراعات وی لازم آید و همچنان
در انواع سایر اجناس فضایل و بجهت اکثر انواع رذایل نام معینی موضوع نشده لیکن معانی آنها در ذهن متمیز
باشند قیاس بتوسط من حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا فی اینجا مسلوک بر سر گاه گاه باشد که بعضی از انواع
رذایل را اسم مشهور بود مانند خرف که افراط در سن است و وقاحت که تفریط در حیا و همچنین تذلل که افراط در
تواضع است و تکبر که تفریط در تواضع و تخرج که افراط در عبادت است و فسق که تفریط در عبادت است و گاه باشد
که فضیلتی مشتبه شود بهر کدام از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه است ببخل و آن گاهی است که صرف مال بموضعی
لایق نباشد پس صرف نکند و حذر از رذیلت اسراف نگاه داشته باشد و مردم گمان برند که بخل کرد و گاهی مشتبه است
باسراف و آن گاهی است که صرف مال در موضع غیر لایق کند و متصف برذیلت اسراف گردد و مردم گمان برند که
سخاوت نمود و همچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد اقدام نباید کرد پس نکند و بجبن مشتبه شود و یا کند و بشجاعت
مشتبه شود و در واقع تهور باشد نه شجاعت و گاه باشد که منظور آثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت
غالب وجودی باشد مشتبه شود بطرف افراط که وجودیست نه بطرف تفریط که عدمیست چه اشتباه وجودی بوجودی
بیشتر افتد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثال آن سخاوت و شجاعت که مشتبه شوند بآنها اسراف و تهور نه بخل و جبن
و اگر آثار فضیلت غالب عدمی بود مشتبه شود بطرف تفریط که عدمیست نه بطرف افراط که وجودیست مثال آن عفت
که مشتبه است بخمود نه بشره و بسیار باشد که امور دیگر غیر فضایل مشتبه شوند بفضایل پس لابدست از تنبیه بآن مثلا
در حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق تقلید و تلقین فرا گیرند و در اثنای محاوره و مناظره بر وجهی ایراد
کنند که مستمعان تعجب نمایند و بوفور علم و کمال فضل ایشان گواهی دهند لیکن در حقیقت ذوق نفس و برد یقین
که ثمرهٔ حکمت است در ضمیر ایشان حاصل نبود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی حیوانات بود در محاکات
افعال انسان و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس نباشند مانند کسی که ترک لذات حسیه بطمع

جاه

جاه و بیشتر کنند بنابر آنکه لذت وهمی لطیف تر از لذت حسی است و یا ترک لذات دنیویه بتوقع لذات اخرویه که
از جنس لذات دنیویه است نمایند بنابر آنکه هم الطف است و هم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف
بحقیقت کسی است که حد و حقیقت عفت در وی موجود بود و حقیقت عفت آنست که استعمال قوت شهوت بقدر
ضرورت و کفایت حاجت ببقای شخص و نوع کند و باعث بر ایثار این فضیلت همین معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنان
عمل اسخیا صادر شود از کسی که حقیقت سخاوت از ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل
همین جمیل بودن بذل باشد نه غرضی از اغراض چنانکه اکثر فریفتگان شهوات خسیسه و باطلا مال ارباب
ملاهی عطا دهند با توقع لذات وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر مال و صعوبت مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافتگان
و یا بهمال اموال در وجوه مکاسب را و قدر مال بغایت عزیز است بنابر آنکه ضرورت در تدبیر معاش و نافع در
اظهار مکنت و اکثر پس از وجوه مشتبه معتبره مکاسب جمله بسیار کمست و سلوک طریق آن بر احرار بغایت
دشوار و حکما گفته اند که مال را مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب آن در دشواری همچنین بردن سنگ گرانست
بر فراز کوه بغایت بلند و خرج در آسانی همچنین فرو گذاشتن وی بسوی نشیب و بهمین سبب احرار اکثر از
مال حفظ اندوخته و اغنیا را اغلب بکثرت اموال محظوظ و غافل دانند که نه آن نقص است و نه این کمال و همچنین
عمل شجاعت صادر شود از جمعی که فضیلت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب
اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا غرضی دیگر از انواع اغراض دنیویه چه باعث بر این اقدام طمع
شره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن در طلب مال یا جاه یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه
از خست طبع و دنائت همت ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت آنکس بود که حذرش از ارتکاب
امری قبیح شنیع بیشتر باشد از انصرام عمر و انقطاع حیات و بهمین سبب کشته شدن جمیل را بر زندگانی مذموم اختیار
کند و تعجیل مرگ را با فضیلت شجاعت و ذکر باقی از تاخیر اجل با چند بهیمه عیب و علت مستحسن شمرد و اشاره بهمینست
آنچه شجاع حقیقی علی ابن ابی طالب کرم الله وجهه فرموده که ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا والذی نفس ابن ابی طالب بیده
لالف ضربة بالسیف علی الرأس اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر چاره نکنید که کشته شوید چه تمامید کرد اجل
موعود بمرید جلاله که جان علی در قبضهٔ قدرت اوست که هزار ضربت شمشیر بر سر آسان ترست از مردن بر بستر و از جمله
آنچه گفتیم معلوم شد که عفت و سخاوت و شجاعت سلوکی نباید الا از مردم حکیم و شرایط و ارکان این فضایل متحقق نشود الا

مگر بحکمت پس هر عفیف و جواد و شجاع عن البته حکیم باشد لیکن هر حکیم عفیف و سخی و شجاع بودنش لازم نبود لیکن چنین حکیم در حکمت
ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکب است از علم مطابق و عمل موافق و لهذا گفته اند که حکیم درست گفتار و درست کردار است
و درستی گفتار اشاره بعلم مطابقت و درستی کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده و از راه باطن
قدمی نپیموده چه نتیجه پیمودن راه باطن رسیدنست بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست مگر بتجرد شدن بالفعل و وارستن از قید
جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدا که نه جسم است و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود علاقه اش با
جسم منقطع نیست و آن هر آینه کنده بار اوست و از بار کنده دار راه بسیار نباید پس علاقه جسم منقطع نیست از خدا محروم باشد
و تهذیب نفس و استکمال تهذیب اخلاق اوست که موجب قطع علاقه اوست از جسم پس حکیم غیر مهذب الاخلاق
بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشوند نتوانند رسید و دور نیست که این باشد مراد از قول خدای تعالی در قرآن مجید که الیه یصعد
الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه و کلم اشاره باشد بروح مجرد چنانکه عرف قرآن است و طیب اشاره بصفت علم و بالا
بردن عمل مراد و اشاره باشد بانچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آن است که ضمیر مستتر در یرفعه راجع باشد بعمل صالح و ضمیر بارز بکلم
و این مختار غزالی است لیکن او کلم طیب را بعلم توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع آن نموده باین معنی که مقصود از عمل
صرف قلوب است از خلق بسوی خالق لتنبعث بعد الانصراف الیه تام لمعرفته و محبته و اکثر مفسرین از اهل ظاهر ضمیر مستتر را
راجع بعلم کرده اند و ضمیر بارز را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و در طریقه غزالی مراد عدم حصول
علم باشد مگر بعمل و در طریقه ما مراد عدم امکان وصول نفس طفره است بخدا بدون تهذیب اخلاق و بر اعانه
ما اردنا الاشاره الیه من علم الاخلاق **مقصد دوم از خاتمه** در ذکر طریقه محققین از علمای شریعت که
مراد از صوفیه و عرفا است باشند خواه متشرع باشند باین اسم و خواه نه بل آنکه چنین دانسته شد که مناط تمامیت انسان
و کمالیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظریه بتحصیل ملکه عدالت است که عبارت از توسط است در جمیع افعال و اعمال
بحیثیتی که با هر دو طرف افراط و تفریط منافی باشد و آن لامحه موقوف است بمعرفت حد و مقدار تا بشر هر فعلی و عملی در نفس بحسب
کمیت و کیفیت که هر آینه تحصیل آن بقدر بشر نتواند بود بلکه موقوف است بتعلیم و تعریف الهی که ببعثت انبیا و رسل
و وضع شرایع و قوانین الهیه حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف باشد بوجود
انبیا و دلالت و هدایت ایشان ع و این بزرگترین حاجت انسان بتهذیب اخلاق علیحده طریقیست در اثبات
وجوب نبوت چنانکه حاجت انسان بتمدن طریقی بود بر همین مطلب چنانکه گذشت و بالجمله اندازه اعمال هم بحسب

حمل

فعل و هم بحسب ترک فرا گرفته نتوانند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل
و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که مراد از میزان قیامت که آلت تحدید اعمال و افعال است در حقیقت
نیست مگر انبیا و اوصیا چنانکه سابقا اشاره بران شد پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس
ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم ص بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت
افعال و اعمال شرعیه باید نمود تا باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذایل توانند گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله
و تبدیل ملکات رذیله توانند شد و این لامحه موقوفست بفهم کامل و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود و خبردار
بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات نفس و اهتمام عظیم در واقع گردانیدن عبادات بر وجه اخلاص
محض و خلوص نیت از جمیع شوایب و لامحه ملاحظه اینها با معاشرت و مخالطه و ارتکاب لوازم مراسم و عادات
و مباشرت امور دنیویه مطلق بغایت متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذر است پس بسیاری از محققین علمای شریعت بل حکمای
ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوه نظریه اختیار عزلت و تقلیل
خلطت و عشرت مردم کرده اند و جماعت تلامذه و طلبه را نیز بران میداشته و میفرموده بدون آنکه تسمی باسمی مخصوص یا تخصیص
بهیئاتی را واجب دانند و لازم شمرند و در صدر سالف نیز شعار خلص صحابه و اکثر تابعین همین بوده و انفراد بجهت عبادت
و بعد کم در دهه میشود این تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کرده رسوم غیر معهوده احداث نمودند و تزیین بزی خاص و تسمی باسمی مخصوص را
لازم شمرند و قوانین و اصطلاحات وضع کردند و پیر و مریدی شایع شد و بدعتها شدند و رطب و یابس بهم آمیختند
و اقرب بصواب همان اکتفا به نسبت عبودیت و بندگی کردن است و از سمت و لقب مومنین و مخلصین و صالحین
و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز ننمودن و از زی و هیئات فقر و فنا در هر لباس که باشد
چنانکه شیوه صحابه و تابعین بوده تعدی ننمودن و بالجمله محققین این طایفه ارباب همم عالیه اند که همت بر ذات یگانه
الهی مقصور ساخته اند و بهیچ مطلبی دیگر بوجهی از وجوه نپرداخته اند و این طایفه را در سلوک راه خدا مقاماتست که اول
آن بعد از یقظه توبه کردن است از ترک طاعات و ارتکاب سیئات و آخر آن گذشتن از هرچه غیر اوست و توبه کردن
از گناه حقیقی که عبارت است از وجود مجازی چنانکه گفته اند وجودک ذنب لایقاس به ذنب و ما بین این دو مقام مقامات
بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده و خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السایرین
ابواب صد مقام که اصول مقامات نموده که هر مقام از آن مقسوم است بده قسم که هر قسمی از آن مقامیست علیحده و مجموع
مرتفع بهزار قسم شده و آخرین مراتب را که گذشتن از جمیع ما سواست مرتبه فنا خوانده اند بنحوی که فنا در آن مرتبه

منظور تواند تقاند بود پس شامل فنا از فنا نیز باشد و دران مرتبه خوض لجه وصول رو دهد و جامع صفات حق گردد و باقی ببقاء
حق شود و شیخ ابو علی سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و امام فخر رازی در شرح
اشارات گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم الصوفیة ترتیبا ما سبقه من قبله ولا لحقه من بعده
و شیخ در اول باب مذکور میگوید ان للعارفین مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیوتهم الدنیاویة دون غیرهم فکانهم
وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس یعنی مر عارفین را مقامات و درجاتیست در معرفت
حق تعالی و سلوک بحضرت او که مخصوصند بآن و غیر ایشان را ازان مراتب و درجات نصیبی نیست و اینها اختصاص بقای
حیوة دنیاویه و تعلق نفوس ایشان است بابدان پس گویا ایشان با آنکه در جلباب و لباس ابدان خود اند دران
لباس و جلباب نیستند بلکه آن لباس را از خود کنده اند و بر در افکنده اند و در فصلی از فصول آن باب گفته العرفان
مبتدا من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق منته الی الواحد
ثم وقوف و محقق طوسی که در شرح این کلام گفته فجمع الشیخ جمیع مقامات العارفین فی هذا الفصل پس شرح این
کلام کرده بما ملخصه ان تحصیل المعرفة التی هی کمال للنفس الناطقة الناقصة المستعدة له بالقوة یکون بشیئین تخلیة و تحلیة
کما ان مداواة المرض یکون بشیئین تنقیة و تقویة الاول سلبی والثانی ایجابی و هو مسبوق بالاول و لکل منهما درجات
التخلیة فتفریق بین ذات العارف و بین جمیع ما یشغله عن الحق ثم بعدها فان التفریق هو تفصیل بین شیئین لا ترجیح
لاحدهما علی الاخر ثم الثانیة نفض آثار تلک الشواغل کالمیل والالتفات الیها عن ذاته تکمیلا لها بالتجرد عما سوی الحق
والاتصال به فان النفض هو تحریک شیء لیفصل عنه اشیاء مستخفة بالقیاس الیه کالغبار عن الثوب ثم ترک لطلب الکمال
لاجل ذاته فان الترک تخلیة وانقطاع عن شیء ثم رفض لذاته الثالثة فان الرفض ترک مع اهمال و عدم مبالاة و اما درجات
التحلیة فمنها ما یلی الاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع
المقدورات و کل علم مستغرقا فی علمه الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التی یمتنع ان یمتنع
عنها شیء من الممکنات بل کل وجود و کل کمال وجود صادرا عنه فایضا من لدنه و صار الحق حینئذ بصره الذی به یبصر
و سمعه الذی به یسمع و قدرته التی بها یفعل و علمه الذی به یعلم و وجوده الذی به یوجد و صار العارف حینئذ متخلقا باخلاق الله
بالحقیقة فهذا معنی الامعان فی جمیع صفات الحق للذات المریدة بالصدق ثم انه یعاین کون هذه الصفات
و ما یجری مجراها مع کونها متکثرة بالقیاس الی الکثرة متحدة بالقیاس الی المبدأ الواحد فان علمه لذاته هو بعینه قدرته الذاتیة
و هی بعینها ارادته و کذا سایرها و اذا وجده ذاتیا لغیره فلا صفات مغایرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات

للصفات بل الکل شیء واحد کما قیل انما الله اله واحد فهو هو لا شیء غیره و هذا معنی قول الشیخ منته الی الواحد و هناک
لا یبقی واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف و هو مقام الوقوف و پوشیده نماند که این کلام تقریر
دیگر است مر وحدة وجود را که قرة العیون عرفا و ثمرة القلوب اولیا است و در همین تقریر اشارتست بحدیث قدسی
مشهور که لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و یده التی بها یبطش
و معلوم شد که این مطلب عالی که مدعی به حکما و موافق شریعت غراست و از مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شد
که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت و مطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است
از جسمانیات و پیوستن بملاء اعلی و عالم مجردات و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ما سوا و تحصیل مقام فنا و پیوستن
بعالم بقا و مطلب عرفا و حکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد و عباد چه مطلب زهاد و عباد گذشتن از جسمانیات
نیز نیست بلکه گذشتن است از لذات جسمانیه دنیویه فانیه بتوقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه و شیخ در مقامات
عارفین در بیان فرق میان زاهد و عابد و عارف گفته المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم الزاهد
والمواظب علی نفل العبادات من القیام والصیام و نحوهما یخص باسم العابد والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما
لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف و قد یترکب بعض هذه مع بعض و در بیان فرق میان اغراض زاهد
و عابد و میان غرض عارف گفته الزهد عند غیر العارف معاملة ما کانه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرة و عند العارف
تنزه عما یشغل سره عن الحق و تکبر علی کل شیء غیر الحق والعبادة عند غیر العارف معاملة ما کانه یعمل فی الدنیا لاجرة
یاخذها فی الاخرة هی الاجر والثواب و عند العارف ریاضة ما لهممه و قوی نفسه المتوهمة والمتخیلة لیجرها بالتعوید
عن جناب الغرور الی جناب الحق فتصیر مسالمة للسر الباطن حینما یستجلی الحق لا تنازعه فیخلص السر الی الشروق
الساطع و یصیر ذلک ملکة مستقرة کلما شاء السر اطلع الی نور الحق غیر مزاحم من الهمم بل مع تشییع منها له فیکون بکلیته
منخرطا فی سلک القدس پس در فرق اول اشاره کرد بقوله و قد یترکب بعض هذه مع بعض که هر زاهد و هر عابد
عارف بودن لازم نیست اگرچه هر عارف البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد و جهة زهد و عبادت در عارف
نیز پس در فرق دوم بیان کرد مغایرت زهد و عبادت غیر عارف را با زهد و عبادت عارف چه زهد غیر عارف
در حقیقت شراییست و سوداگری متاع فانی دنیا را بمتاع باقی آخرت و عبادت غیر عارف معامله است مانند
کسیکه عملی کند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که تنزه است از هر چه غیر حق تعالی است تا شاغل طرادا از جناب

حق تعالی شود و تقرب یعنی استغفار بست مر غیر حق تعالی بود در جنب حق تعالی و عبادت عارف ریاضت است و عبادت وادعا
مر همتها و قوتهای خود را نا در وقت توجه باطن بجناب حق مطیع و منقاد او باشد و مزاحمت با او ننماید و باطن
او را بهواهای خود از مشغول نسازند ثم قسمه فی فصل آخر فاذا عبر الریاضة للسبیل صار سره مرآة مجلوة محاذی بها
شطر الحق و درت علیه اللذات العلی و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق وکان له نظر الی الحق و نظر الی نفسه وکان بعد مترددا
یعنی چون ریاضت بسرحد کمال رسد باطن عارف چون مرآة شود جلا یافته که در مقابل وجه مطلق حق داشته شده باشد
پس متمثل شود در آینه باطن عارف اثر حق تعالی و فایض شود بر او لذات حقیقیه و متبهج باشد لاجرم بخود پس او را نظر
بسوی حق باشد و نظر بسوی خود و از این جهت هنوز مردد باشد ثم قسمه فی فصل آخر ثم لیغیب عن نفسه
فلیلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة لا من حیث هی بزینتها و هناک یحق الوصول
یعنی چون عارف بمقامی رسد که گاه نظرش بحق باشد وگاهی بخود پس باید که همت بگمارد و اصلا نظر بخود نگمارد و از
خود غایب شود و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد و ملاحظه و التفاتش مخصوص بجناب قدس باشد و پس اگر گاهی
ملاحظه خود کند از این جهت که ملاحظ حق است و آینه جمال مطلق کند نه از این جهت که ذات خود را صاحب
جمالی رشتر و زینتی بیند و چون عارف باین مقام رسد هر آینه بحق وصول رسیده باشد بلغنا الله و جمیع
طالبی الحق الی ذلک المقام بمحمد و اهل بیته ع و هذا آخر ما اردناه والحمد لله المفضل المنعام والصلوة والسلام علی رسوله و اهل
بیته الغر الکرام قد فرغ من تسوید هذه النسخة الشریفة العبد الراجی لعفو ربه الغنی ابن مرتضی نوری فی عشر الثالث
من الشهر الثامن من العام الرابع من العشر الاسی من المائة الثالثة
من الالف الثانی من الهجرة النبویة علی
هاجرها الف الثناء والتحیة
دعاگو

بازبین شد
۱۳۷۱ ش